SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

KUR'AN'DA AHİRET İNANCI

(Doktora Tezi)

Galip TÜRCAN

<u>Danışman</u>

Prof. Dr. İsmail YAKIT

ISPARTA-2002

ÖNSÖZ

Vahyin iki temel hedefi bulunmaktadır. Söz konusu bu iki hedeften ilki, Yaratıcı'nın varlığı ve birliği ile birlikte, dünyadaki hayatı bir başka hayatın takip edeceğini yani ahiretin varlığını haber vermek, diğeri de gelecek hayattaki mutluluğa ulaşması için yapması gerekenleri insana bildirmektir. Allah inancı, varlık üzerindeki ve özellikle insan ile ilgili ilâhî tasarrufu itiraf etmek anlamına gelmektedir. Dünyadaki insanı, davranışları bakımından sorumlu kılan ve o davranışlara ahlâkîlik atfeden ahiret inancı ise, söz konusu tasarrufun nereye kadar uzandığını göstermektedir.

Kur'an'ın amacı da vahyin bu genel amacına uygun olarak anlaşılmalıdır. Nitekim Kur'an, dünyanın asıl yaşama alanı olmadığını, aksine dünyanın, *ahiret*e bir geçiş olarak düşünülmesi gerektiğini güçlü bir şekilde vurgulamaktadır. Kur'an'ın, sadece böyle bir gayeye yönelik olarak indirildiğini söylemek dahi mümkündür.

"Kur'an'da Ahiret İnancı" diye adlandırılan ve bir giriş, üç bölümden oluşan bu çalışma, adından da anlaşılacağı gibi, Kur'an'ın en önemli iki temasından biri olan ahireti, diğer bir ifadeyle ölümden sonraki yaşam problemini ve ona bağlı olan konuları ele almaktadır. Kur'an'da zikredilen *eskatolojik* unsurların her biri, hem ayrı ayrı, hem de birbirinin devamı ve bir bütünün parçaları olarak belli bir sistem dahilinde irdelenmektedir.

Çalışmanın girişinde, konunun ilgili olduğu alan, konunun amacı, sınırları, kaynakları, metodu ile birlikte, Kur'an'ın indiği bölgedeki dînî ve eskatolojik birikime, Kur'an'ın özellikle eskatolojik naslar açısından barındırdığı anlaşılma güçlüklerine değinilmiştir. Kur'an'ın indiği yerdeki ve yakın çevredeki dînî kültürel alt yapı, Kur'an'ın eskatolojik iddialarının anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır.

Birinci bölümde, insana tahsis edilen iki yaşama alanı, dünya ve ahiret karşılıklı olarak ele alınmaktadır. İnsanın diğer varlıklar arasındaki yeri ve dünyada bulunuşu da yine ilk bölümün konuları arasındadır. Dünyada başlayan hayatın bir süreç olduğu, bunun ahirete taşınacağı dile getirildikten sonra, gerçekte dünya ve ahiretin aynı irade gereği var olduğuna işaret edilmektedir.

Ahiretin, Kur’an’da bir inanç konusu olarak sunulması, bir bütün olarak ahiretin reddi, buna karşılık Kur’an’ın geliştirdiği bakış açısı, ahiretin varlığı problemine yaklaşımı ve ilgili delillendirme faaliyeti de ilk bölümde ele alınmaktadır.

İkinci bölümdeki üç temel konudan ilk ikisi, kişisel hayatın sona ermesi yani *ölüm* ve *kıyamet*tir. Ölümün gerçekleşmesi; insanın varlığında ortaya çıkacak bölünme ya da dağılma tespit edildikten sonra, *ruh-beden* ayrılığı üzerine gelişen yaklaşım, kıyametten sonraki dirilmede (*ba’s*) de göz önünde bulundurulmuştur. İslam düşüncesindeki *haşr*a dair tartışmalar da bu bölümün konuları arasındadır. Bahsi geçen tartışmalar, Kur’an’ın dirilme ile ilgili tavrının belirginleşmesine yardımcı olacak biçimde ele alınmıştır. İkinci bölüm, dünyadaki ahlâkî davranışların ahiretteki değerlendirilmesi (*hesap*) ve bu davranışlar için öngörülen iyi (*sevap*) ve kötü (*ikap*) karşılıkların (*ceza*) tespiti ile sona ermektedir.

Üçüncü bölüm, yalnızca *cennet* ve *cehennem*e tahsis edilmiştir. Cennet ve cehennem kelimelerinin etimolojik, semantik tahlilleri, cennet ve cehennemin Kur’an öncesi dînî kültürdeki görünümleri, Kur’an’ın cennet ve cehenneme getirmiş olduğu tarifler, yine onlarla ilgili olarak zikrettiği özellikler de bu bölümde ele alınmaktadır. Ahirette öngörülen nimet ve azabın anlaşılma problemleri ile birlikte, nimet ve azabın sürekliliği ve ilgili Kur’an naslarının değerlendirilmesi de en son bölümün konuları arasında bulunmaktadır.

Burada, konunun tespiti ile birlikte, çalışma süresince ilgisini ve karşılaştığım sorunlarda yardımını esirgemeyen, birikimlerinden her zaman istifade ettiğim kıymetli hocam Prof. Dr. İsmail YAKIT’a, çalışma sırasındaki tenkitleri ve katkıları nedeniyle Yrd. Doç. Dr. Abdulgaffar ASLAN’a ve ayrıca bir takım kaynakların temininde yardımcı olan mesai arkadaşlarıma teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Galip TÜRCAN
Isparta-2002

KISALTMALAR

A. Ü.	: Ankara Üniversitesi
A. Ü. İ. F. D.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
A. Ü. İ. F. D.	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: Bin (oğlu)
Bkz./bkz.	: Bakınız
(by)	: Baskı yeri yok
D. İ. B.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
E. Ü.	: Erciyes Üniversitesi
F. Ü. İ. F. D.	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
Hz.	: Hazret
m.	: Miladi
m. ö.	: Milattan önce
M. Ü. İ. F.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Neşr	: Neşreden
No	: Numara
ö.	: Ölüm yılı
s.	: Sayfa
S. Ü. İ. F. D.	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
S. D. Ü. İ. F. D.	: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
T. C.	: Türkiye Cumhuriyeti
T. D. K.	: Türk Dil Kurumu
(ty)	: Baskı tarihi yok
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
vs.	: Ve saire
Yy.	: Yayını/yayınları

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ......II
İÇİNDEKİLER......IV
KISALTMALAR......VIII

GİRİŞ

A. Konunun Önemi ve Çalışmanın Sınırları......2
B. Kur'an'ın İndiği Çevre ve Ahiretle İlgili Dînî-Kültürel Birikim......8
1. Müşrik Toplum ve Ölüm Sonrası Hayat......11
2. Ümeyye b. Ebi's-Salt ve Şiiri......17
3. Arap Yarımadası'ndaki Ehl-i Kitap Unsuru......22
4. Kur'an Öncesi Dînî-Kültürel Birikimin Kur'an'ı Etkilediği İddiası......24
C. Kur'an'da Genel Olarak Ahiretin Anlatımı ve Dil Problemi......28
1. Ahiret ve İlgili Konuların Kur'an'daki Görünümü......28
2. Bir Anlatım Aracı Olarak Dil ve Ahiret......34

BİRİNCİ BÖLÜM
DÜNYA ve AHİRET

I. KUR'AN ve İNSANIN ÇEVRESİNDEKİ VARLIK......42
II. KUR'AN'IN DÜNYAYA BAKIŞI......47
A. DÜNYA ve DÜNYA HAYATI......47
B. KUR'AN ve İNSANIN VARLIĞI......52
1. Varlık İçinde İnsan......53
2. İnsan ve Dünyada Bulunma Sebebi......58
III. KUR'AN'IN AHİRETE BAKIŞI......67
A. AHİRETİN VARLIĞI PROBLEMİ......67
1. Hayatın Başlaması ve Devamı......70
a. İbda' ve İade......73
b. Kur'an'da Dönüş Teması......74
c. Dünya-Ahiret Birlikteliği......77

2. Kur'an'da Ahiret Kavramı....84
3. Ahiretle İlgili Farklı İsimlendirmeler....89
B. İNANCIN KONUSU OLARAK AHİRET....93
1. Allah'a ve Ahirete İman....96
2. Ahiretin İnkarı ve Kur'an....101
3. Ahiretin Varlığı ve Kur'an....106
a. Kur'an'a Göre Ahiretin İmkânı/Zorunluluğu....107
b. Kur'an ve Ahiretin Ispat Biçimi....109

İKİNCİ BÖLÜM
ÖLÜM KIYAMET ve SEVAP-CEZA

I. DÜNYA HAYATININ SONA ERMESİ: ÖLÜM....122
A. VARLIK ve ÖLÜM....124
B. ÖLÜM KARŞISINDA İNSAN....125
1. Ruh-Beden İlişkisi....125
a. İnsanın Kur'an'daki Yapısı....125
b. Kur'an'da Ruh Kelimesi....127
c. Ruhla İlgili Düşünceler....128
d. Ruh-Beden Buluşması....135
2. Ölümün Gerçekleşmesi....138
a. Ölüm Hadisesi....138
b. Ruhun Bekâsı....142
3. Berzah ve Kabir....145
II. KIYAMET GÜNÜ....151
A. KIYAMETLE İLGİLİ BAZI KAVRAMLAR....153
B. KIYAMET ALAMETLERİ....155
C. KIYAMETİN ORTAYA ÇIKIŞI....163
1. Kıyametin Zamanı....163
2. Sûr ve Nefha....165
3. "Kıyametin Kopması"....168
a. Kıyamet ve Evrendeki Bozulma....169
b. Kıyamet ve İnsanların Durumu....170

c. Kıyamet ve Allah'ın Hakimiyeti 173
d. Kur'an ve Kıyametle İlgili Anlatım Özellikleri............................174
4. Ba's-Nuşûr ve İlgili Tabirler...177
5. Haşr-Mahşer...179
a. Haşrın Mahiyeti..181
aa. Kelamcıların Haşra Bakışı 182
ab. İslam Felsefecileri ve Meâd 184
ac. İslam Felsefecilerinin Cismânî Haşra
Bakışı ve Gazzâlî...187
ad. Gazzâlî'nin İslam Felsefecilerini Tekfiri...........................192
ae. Gazzâlî'ninTekfiri ve İbn Rüşd 194
af. İbn Rüşd ve Meâd ile ilgili Yaklaşımı 197
ag. Kur'an ve İnsanın Ahiretteki Yapısı.................................199
ah. Haşrla İlgili Bazı Konular...205
b. Haşr ve Mekan Problemi 208
III. DÜNYADAKİ İŞLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ....................................209
A. HESAP...209
B. SEVAP ve CEZA...220
1. Dünyadaki Karşılık...225
2. Ahiretteki Karşılık..226
a. Tevbe ve Af...226
b. Tekfir ve İhbât..229
c. Şefaat..230

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'AN'DA CENNET-CEHENNEM

ve

AHİRET HAYATININ EBEDİYETİ

I. CENNET ve CEHENNEM..236
A. CENNET ve CEHENNEM TABİRLERİ...238
1. Cennet Kelimesi...238
2. Cehennem Kelimesi...241

B. CENNET ve CEHENNEMİN VARLIĞI ve YERİ................................243

1. Cennet ve Cehennemin Varlığı ve Adem'in Cenneti......................244

2. Cennet ve Cehennemin Yeri Konusundaki Farklı Yaklaşımlar....247

C. İYİLİK ve KÖTÜLÜKLERİN KARŞILIĞI OLARAK CENNET ve CEHENNEM..256

1. İman ve Cenneti Kazandıran Davranışlar.......................................257

2. Küfür ve Cehenneme Götüren Davranışlar.....................................261

D. KUR'AN'DA CENNET ve CEHENNEMİN GÖRÜNÜMÜ................264

1. Cennetle İlgili Kavramlar ve Mekan Olarak Cennet......................264

a. Cennetin İsimleri 264

b. Kur'an'da Cennetin Tasviri..268

2. Cehennemle İlgili Kavramlar ve Mekan Olarak Cehennem..........273

a. Cehennemin İsimleri..273

b. Kur'an'da Cehennemin Tasviri...276

E. CENNET NİMETLERİNİN ve CEHENNEM AZABININ KEYFİYETİ..279

1. Cennet Nimetleri 279

a. Maddî Nimetler...281

b. Manevî Nimetler...288

2. Nimetlerin Anlaşılması...291

3. Cehennem Azabı 300

a. Maddî Azaplar..301

b. Manevî Azaplar..306

4. Azap olarak Ateş ve Azabın Anlaşılması..308

II. AHİRET YAŞAMININ SONSUZLUĞU PROBLEMİ...................................315

A. SONSUZLUĞUN KUR'ANÎ KAVRAMLARI..315

B. NİMET VE AZABIN SÜREKLİLİĞİ...318

SONUÇ...332

KAYNAKLAR..343

A. Konunun Önemi ve Çalışmanın Sınırları

İnsanı çevresinde bulunan diğer varlıklardan farklı kılan hususlardan biri herhalde onun ölümü düşünmesidir. Yine o, söz konusu farklılığın bir devamı olarak, ölüm üzerine konuşabilmekte ve bu konuşma ölüm sonrasına kadar uzanabilmektedir. İnsanın yaşadığı şeyler içinde ölümün bu kadar belirgin ve farkedilir olmasını, onun yok olmama, varlığını kaybetmeme arzusuna bağlayabiliriz. Söz konusu duygu, insandaki en güçlü duygu olarak kendisini gösterir ve neredeyse bütün davranışların önünde biçimleyici olarak yer alır. Ayrıca insan bedeni de yine maruz kalacağı tehlikeleri mümkün olduğunca giderecek nitelikte gelişmiştir. İnsan daha hayatının ilk dönemlerinde ve şuur sahibi değilken bile, doğrudan varlığına yönelebilecek zararlara karşı tepkili ve korunma reflekslidir. Aslında bu, insan dışındaki diğer canlılarda da gözlemlenebilen temel özelliklerindendir. Hayvanlar -acı hissiyle- bedenlerine yönelik yaralanma ve zararlardan kaçınırken, bitkilerdeki yapı bile bitkinin uğradığı, telafi edilebilecek zararı hemen tamire çalışmaktadır. Belki üzerinde durulması gereken şey, hem cins, hem de fert olarak kendini farkeden insanın, içinde duyduğu sınırsızlık ve sonsuzluk hayali, ümididir. Bu sadece bazı kimseler tarafından vehmedilen bir şey de değildir. Aksine sözü edilen ümit ve arzu, değişik toplumlarda ortak ideal, ortak kanaat ve ortak inanç (iman) olarak kendini göstermektedir. İnsan, varlığını, çevresindeki sınırların dışına taşımış, ölümün ötesine geçmiştir. Böylece o, kendisini ikinci defa farketmiş, yine kendisini cansız ve şuursuz varlıklardan bir defa daha ayırmıştır. Çünkü insanın konuşma ve düşünme alanı iyice genişlemiştir. Daha önce var oluşu, dünyadaki bulunuşu üzerinde konuşan, ölümü tanıyan insan, böylece ölüm ve sonrası için de konuşabilecektir. Dolayısıyla ölüm ve devamında öngörülenler, doğrudan insan varlığına, onun tarifine bir şeyler katmaktadır. Ontolojik olarak karşımızda duran insanın varlığı, yaşamı, ancak ölüm ve sonrası da göz önüne alındığında anlam kazanmaktadır. Aksi halde, insan hayatını sadece dünyaya hasretmek, onunla sınırlamak, sadece ondan ibaret saymak, tüm kabiliyetleri ve

farklılıklarıyla insanı inkar etmek; bütün tercihleri, yaptıkları, ürettikleri ile birlikte onu küçük görmek, bir anlamda onu yok saymak olacaktır.

Başta ölüm olmak üzere dünya hayatından sonra yaşanacakların ele alınıp incelendiği bilim dalı *eskatoloji* olarak adlandırılmaktadır. Bu terim, en son şeylerle ilgili bilim ve öğretiler anlamına gelmektedir ve Yunanca *son* anlamındaki *eschatos*, *en son şeyler* anlamındaki *eschato* kelimelerinden türemiş, özellikle XIX. asırdan sonra Hıristiyan teolojisinin bir ana kavramı haline gelmiştir.[1] Evrenin ve insanın sonuyla ilgili olan bu terim, teolojik anlamda *dünyanın sonu* (fin du monde), *son yargılama* (jugement dernier) ve daha sonra başlayacak olan *kesin durum* (état définitif) problemlerini belirlemek için kullanılmaktadır.[2]

Ölümden sonra da hayatın devam edeceği iddiası hemen hemen bütün dinlerde mevcuttur. Bu, İslam ve Hıristiyanlık gibi büyük dinlerde inancın çok önemli bir kısmını teşkil etmektedir.[3] Gelecek hayat beklentisinin son derece yaygın olması, onun insan tabiatındaki temel unsurlarla ilgilendirilmesini zorlayabilir. Nitekim Emir Ali, "beşer fikri"nin "gelecek hayat telakkîsi"ne nasıl ulaştığını anlamak için insanlığın "çocukluk dönemi hallerinin incelenmesini" önermektedir.[4] Yine o, vahşî insanların dünyadaki hayatlarından başka bir hayat beklentisinde olmadıklarını, ölümün onlar için bir yok olma anlamına geldiğini öne sürmektedir.[5] Rousseau (ö. m. 1778) da "ölümün dehşetini bilmek" diyor, "İnsanın hayvanlık durumundan uzaklaşırken edindiği ilk kazançlardan biridir."[6] Buna göre, vahşi insanların ölümden korkması sadece acı hissine bağlanmalıdır.[7] Fikri gelişen, hayalleri zenginleşip beklentileri çoğalan insan, ölümle sevdiği insanlardan ayrılmamış

---

1 Werblowsky, R. J. Zwi, "*Eschatology*", The Enclopedia of Religion, I-XVI, Colliers Macmillan Publishers, London (ty), V, 149.

2 Lalande, André, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1996, 296.

3 Badham, Paul, "*Ölüm ve Ölümsüzlük: Global Bir Senteze Doğru*", Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi içinde, Çeviri: Sadık Yaran, Etüt Yy., Samsun 1997, 169.

4 Emir Ali, *Rûh-u İslam*, Çeviri: Ömer Rıza, Amidî Matbaası, İstanbul 1341, 163.

5 Emir Ali, 163.

6 Rousseau, J. J., *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çeviri: Rasih Nuri İleri, Say Yy., İstanbul 1998, 106.

7 Rousseau, 106.

olmayı isteyecek, ya da dünya hayatındaki mutluluklarının ölümden sonra da devam edeceği ümidini geliştirmeye başlayacak; neticede de bu beklenti ve ümitleri bir tür inanca dönüşecektir.[8]

İlkel dinlerin çoğunda, eskatolojinin temel bir rol oynamadığı bilinmektedir. Çünkü ilkel dinler, bir (tamamlanmış) son noktaya hareket fikrinden ziyade genellikle tekrar yenilenme kavramına dayanırlar.[9]

Mısır'da gelişmiş bir ilahiyat kültürü bulunmaktadır. Eski Mısır'lılar bütün kainata hakim bir ilah telakkîsi yanında, *ba's* (dirilme) ile uhrevî *mükâfât* ve *mücâzât*a da inanmaktadırlar.[10] Onların gelecek hayat tasavvurları bir başka bedende yeniden doğum (*tenâsuh*) değil, kendi bedenlerinde dirilme şeklindedir.[11]

Eski İran'da da *mehdî*, *dirilme*, *cennet* ve *cehennem* gibi bir çok unsuru ihtiva eden ileri bir ahiret telakkîsi bulunmaktadır.[12] Nitekim İran'daki bu ahiret telakkîsi, Yahudilerin ahiret telakkîsini çok güçlü şekilde etkilemiştir. Aslında söz konusu etki, bütün Sâmî halklar için geçerli görülebilir.[13]

Hindu ve Budistler daha ziyade *tenâsuh* esasına dayalı bir *sevap-ceza* anlayışını benimsemişlerdir. Dünyadaki davranışlarını düzeltmek sûretiyle *tenâsuh* çemberinden kurtulan Hinduları, semâvî alemde cismânî lezzetler beklemektedir.[14] Budist yaklaşım, öldükten sonra *cennet* ve *cehennem* hayatını ihmal etmese bile, bu cennet ve cehennem geçicidir. Ruh, yeni bir bedenle

---

8 Bkz. Emir Ali, 163.

9 Werblowsky, 5, 151. İlkel dinlerdeki dünyanın sonu, yeni dünyanın kurulması vb. düşünceler, inançlar için bkz. Eliade, Mircea, *Mitlerin Özellikleri*, Çeviri: Sema Fırat, Simâvî Yy., İstanbul 1993, 57-61. Ayrıca bkz. Callaye, Félicien, *Dinler Tarihi*, Çeviri: Semih Tiryakioğlu, Varlık Yayınevi, İstanbul (ty), 34 vd.

10 Doğrul, Ömer Rıza, *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*, Ege Matbaası, İstanbul 1958, 61-63; Emir Ali, 164-165.

11 Henk, Milde, *"Going out into the Day" Ancient Egyptian Beliefs and Practices Concerning Death*, Hidden Futures içinde, Amsterdam University Press, (Amsterdam) (bt), 18.

12 Bkz. Zerdüşt Spitama, *Avesta (Bölümler)*, Çeviri ve Hazırlayan: Eshat Ayata, Korayayın, İstanbul 1998, 39-40. Ayrıca bkz. Jackson, A. V. Williams, *Zoroastrian Studies The Iranian Religion and Various Monographs*, Colombia University Press, New York 1928, 147 vd.; Tümer, Günay-Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yy., Ankara 1998, 77-78; Sarıkçıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Tuğra Ofset, Isparta 2000, 124.

13 Emir Ali, 165-167.

14 Bkz. Tümer-Küçük, 66-67; Sarıkçıoğlu, *Dinler Tarihi*, 165; Budda, Ömer, *Dinler Tarihi*, İstanbul 1935, 56-57.

dünyaya dönecek, bütün arzu ve istekleri tükenip sönmek sûretiyle asıl mutluluğa; *Nirvana*'ya ulaşacaktır.[15]

Geleneksel Türk dini, dünyanın sonu hakkında sessiz kalmakta, Orhun Kitabeleri'nde yer alan ve kozmik bir yıkımı çağrıştıran ifadeler ise sistematik bir kıyamet tasavvuru olarak değerlendirilmemektedir.[16]

Eski Yunan düşüncesinde, çok belirsiz şekilde yer alan ölümsüzlük hissi,[17] Pisagorcularla belirginleşmiş, gelecek hayat telakkîsi onlarda, daha ziyade ruh göçü (*métempsycose*) olarak düşünülmüştür. Kötülükleri nedeniyle bedende hapsolan ruh, bedeni terkettikten sonra cismânî olmayan bir hayat yaşar. Pisagorcular *sevap* ve *ceza* fikrine de sahiptir.[18] Erken dönem Yunan şiirinde yer almayan *hesap* anlayışının ortaya çıkışı, Pisagorcuların tesirine bağlanabilir.[19] Ölümden sonraki hayat konusunda Sokrates (ö. m. ö. 322)'in fikirlerini nakleden kaynaklar gösteriyor ki, o da ruhun bekâsını açıkça savunmakta,[20] çok daha sonra müslüman Felsefeciler tarafından da genel hatlarıyla takip edilecek olan bakış açısının ilk şeklini ortaya koymaktadır.

Görüldüğü gibi ölüm ve sonrası, hem fert hem de toplum olarak bütün insanları ilgilendirmiş, bu konudaki kanaatler ortak inanç şeklinde disipline edilmiştir. Denilebilir ki, tanrı, evren, insan arasındaki ilişkiyi izaha yönelen her bir iddia, ölüm ve sonrasını da bu izahına katmak zorunda kalmıştır.

İşte kendisini son vahiy olarak niteleyen Kur'an, insanın bu en çok konuştuğu konuyu, hem doğrudan ele almakta, hem de konunun insanla, insanın dünyada yaşadığı hayatla ilgisini kurarak onu irdelemektedir. Esasen Kur'an'ın ana hedefi, öngördüğü bir takım ilkeler hakkında, insanları belli bir kanaate sevketmek, söz konusu kanaati inanca (iman) çevirmektir. Bu anlamda ölümden sonraki hayatın varlığı ve orada yaşanacaklar da Kur'an'ın

---

15 Bkz. Tümer-Küçük, 88-89; Sarıkçıoğlu, *Dinler Tarihi*, 189.
16 Günay, Ünver-Güngör, Harun, *Türk Din Tarihi*, Laçin Yy., İstanbul 1997, 72.
17 Bkz. Janet, Paul-Séailles, Gabriel, *Histoire de la Philosophie Les Problèmes et les Ecoles*, Librairie Delegrave, Paris 1925, 890.
18 Janet-Séailles, 890-891.
19 MacCullach, J. A., "*Eschatology*", Encyclopedia of Religion and Ethics, I-XIII, Charles Scribner's Sons, New York 1951, V, 374.
20 Bkz. Eflâtun, *Phaidon*, Çeviri: Ord. Prof. Suut Kemal Yetkin-Prof. Hamdi R. Atademir, M. E. B. Yy., İstanbul 1989, 46, 51, 56-57, 110 vd. Ayrıca bkz. Platon, *Sokrates'in Savunması*, Çeviri: Niyazi Berkes, M. E. B. Yy., (İstanbul) 1998, 90-92.

inanılmasını istediği hususlar arasındadır. Ahiretin bir iman konusu olarak Kur'an'da yer alması, onun yine Kur'an'da, üzerinde konuşulabilir ve belli ölçüde bir sistem dahilinde anlaşılabilir bir gelecek hayat telakkîsi olarak sunulmasına engel teşkil etmemiştir. Kur'an'daki ahiret anlatımında, Hakîm bir Tanrı'nın sınırsız kudreti belirgin şekilde kendini göstermektedir. Bundan sonra varlığın ortaya çıkışı, insanın ilâhî teveccühe mazhar olması, dünya ve içindekiler, insanın dünyada uyması gereken kurallar, sonra ölüm ve onu takip eden devreler aynı anlatıma dahil olarak tek tek görünürler. Üstelik bütün bu sayılan unsurlar, geçişli ve bir bütünün parçası olarak ardarda sıralanabilecek niteliktedir.

Ahiret, Kur'an'ın en önemli iki doktrininden biri olduğu[21] halde doğrudan Kur'an'dan hareketle ele alınıp, akademik çalışmalara konu yapılması gecikmiştir. Her halde bunun en önemli nedeni, ahiretin ancak sem'iyyâta (nübüvvet bilgisi) dayalı olarak bilinebileceği kanaatidir. Fakat, ilk dönemden itibaren akâid risalelerinde ve kelamî tarzda yazılan eserlerde ahirete dair bir takım konular (kabir azabı, şefaat, ru'yet, cennet ve cehennemin varlığı vb.), literal bir bakışla da olsa, ele alınmıştır. Felsefî kelam döneminde ise özellikle meâd ve ilgili tartışmalar öne çıkmıştır. Yani ahiretin haddi zatında sem'iyyâttan olması, onun anlaşılması hususunda farklı yaklaşımların gelişmesini, onun tartışmalara konu edilmesini engellememiştir. Nitekim ahiret, artık çeşitli yönleriyle, akademik düzeyde ele alınıp tartışılmaktadır.[22]

Ancak kabul etmek gerekir ki, Kur'an, belirgin bir sistematik eskatoloji kurma çabasına girmemiştir. Dolayısıyla Kur'an'daki ahiret telakkîsinin tam anlamıyla tanımlanması, ahiretle ilgili unsurların birlikte ve tek bir yaklaşım

---

[21] Watt, ahireti (hüküm günü) tevhitten sonra Kur'an'ın ikinci büyük doktrini olarak nitelemektedir. Watt, W. Montgomery, *Kur'an'a Giriş*, Çeviri: Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yy., Ankara 1988, 180.

[22] Ahiretin Kur'an'daki ve Kitab-ı Mukaddes'teki genel görünümü için bkz. Paçacı, Mehmet, *Kur'an'da ve Kitab-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı*, Nur Yayıncılık, İstanbul, 1994. Ahiretin ıspatı ile ilgili bkz. Öztürk, Yener, *İmkânı ve Luzûmu Açısından Kur'an'da Ahiret*, Işık Yy., İstanbul 2001; Güllüce, Veysel, *Kur'an-ı Kerim'de Ahiret İnancının Temelleri*, Ekev, Erzurum 2001. Kıyametle İlgili olarak Bkz. Yavuz, Ömer Faruk, *Kur'an ve Kıyamet*, Marifet Yy., İstanbul 1997. Ruhla ilgili olarak bkz. Yar, Erkan, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yy., Ankara 2000.

çerçevesinde değerlendirilmesiyle mümkün olabilecektir. Kur'an'ın genel iddiaları (Allah'ın varlığı ve sıfatları, genel olarak varlık, insan, dünya hayatı vb.) ile ahiret arasındaki ilginin belirlenmesi de ahiretin ortaya çıkıp belirginleşmesine katkı sağlayacaktır. Bu nedenle; kıyamet, ba's, haşr, cennet-cehennem vb. ahiretin herhangi bir unsurunu tek başına ele alan çalışmalardan ayrı olarak, bizim çalışmamızda ahiret, temel unsurlarıyla birlikte hem kendi başına, hem de Kur'an'ın diğer iddiaları ile ilgisi ve söz konusu iddialar arasındaki yeri açısından değerlendirilecektir. Böylece o, Kur'an'ın, (insan merkezli) genel varlık anlayışı içindeki yerine oturacak, bahsedilen anlayışın tamamlayıcı unsuru olarak ortaya çıkacaktır.

Bu yüzden çalışmamızda, daha ziyade tanımlayıcı (descriptif) bir metod takip edilecek, Kur'an metni kendi şartları içinde değerlendirilmeye çalışılacaktır. Başka kültürlere ya da Ehl-i Kitap kültürüne yapılacak doğrudan ya da dolaylı atıflar sırasında, Kur'an'ın ortaya çıktığı kültürel ortam göz önünde bulundurulacaktır. Sözü edilen ortamı yakalamak için, konuyla ilgili kelime ve kavramların anlaşılmasında Arap diline dair eski kaynakların delaleti aranacaktır. Bu arada bahsi geçen kimi kelimelerin, Cahiliye Arap şiirindeki kullanımlarına da bakılacaktır. Çalışmada özellikle dirayet yönü belirgin olan Tefsir kaynaklarına, Kur'an müfredâtı üzerine yazılmış kimi eserlere de müracaat edilecek, tartışmalı konularda İslam düşüncesi (Kelam, İslam Felsefesi) kaynaklarına başvurulacaktır.

Bu gün popüler müslüman kültürün eskatolojik bakışı daha ziyade hadisle şekillenmiştir. Çalışmamızda, Kur'an'ın anlaşılmasını kolaylaştırma ilkesi gereği, zaman zaman hadislere de atıf yapacağız. Ama kabul etmek gerekir ki, ahiret ve ilgili konulardaki hadisler son derece dağınıktır ve bazen de Kur'an'la telifi güç unsurlar barındırmaktadır. Bu nedenle, hadisle ilgili malzemeyi çalışmamız sınırları dahilinde değerlendirip, ondan bir takım bilimsel neticeler

çıkarmak zor gözükmektedir.[23] Hadis'in kendi kriterleri ve başta Kelam olmak üzere, diğer disiplinlerin hadise dair ortaya koyduğu kriterler de ayrıca göz önüne alındığında ise, bu hadislerin değerlendirilmesindeki güçlük bütünüyle kendini gösterecektir.

B. Kur'an'ın İndiği Çevre ve Ahiretle İlgili Dînî-Kültürel Birikim

İslam, Orta Doğu'da yaygın şekilde görülen semâvî kültürün bir parçası olarak doğmuş, yine kendinden önce o bölgede yer alan Yahudilik ve Hırıstiyanlığın bir devamı olmadığı iddiasını ilk günden itibaren ısrarla vurgulamıştır. Bu, İslam'ın semâvî kültürle ilgili ciddi bir doğrulama (tashih) iddiasıyla ortaya çıktığı şeklinde de yorumlanabilir. Dolayısıyla Kur'an'ın indiği Mekke ve civarındaki dînî kültürün incelenmesi, Kur'an'ın hem genel iddialarındaki, hem de ahiret telakkîsindeki farklılığın, orijinal yanın ortaya çıkmasına katkı sağlayacaktır.

Arapların meskun olduğu coğrafya, Anadolu'nun güneyinden Yemen'e, İran Körfezin'den Akabe Körfezi'ne, Arap Yarımadası'nın Hint Okyanusu kıyılarından Kızıldeniz sahillerine kadar uzanmaktadır.[24] Araplar, burada bulunan çok sayıdaki halktan bir tanesidir. Ancak sayıları diğerlerinden daha fazla olduğu için, yarımada onlara nispetle *bilâdu'l-arab* diye

---

[23] Ahiretle ilgili hadisler, bir çok hadis mecmuasında özel başlıklar altında yer almaktadır. Ayrıca söz konusu hadislere istinaden yazılmış bazı eserler de mevcuttur. Çalışmamız esnasında bu eserlere çoğunlukla müracat etmeyeceğiz. Fakat bahsi geçen eserlerden bazılarının isimlerini burada zikretmemiz yerinde olacaktır. Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillah b. Ahmed b. İshak b. Musa el-Esbehânî, *Sıfatu'l-Cenne*, I-III, Tahkik: Ali Rıza Abdullah, Dâru'l-Me'mun li't-Turâs, Beyrut 1986; el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn, *Kitabu'l-Ba's ve'n-Nuşûr*, Tahkik: Ebû Hâcer, Muhammed es-Saîd b. Bisyûnî Zağlûl el-İbyânî, Muessetu'l-Kutubis-Sakâfiyye, Beyrut 1988; el-Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr, *et-Tezkira fî-Ahvali'l-Mevtâ ve Umûri'l-Ahira*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988; İbn Kayyim, Muhammed Ebû Bekr Eyyûb b. Sa'd b. Harîz el-Cevziyye, *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1994/1414; İbn Receb, Ebu'l-Ferec Zeynuddin Abdurrahman b. Ahmed, *Ehvâlu'l-Kubûr ve Ahvâlu Ehlihâ ile'n-Nuşûr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985; es-Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman, *Kitabu'd-Dureri'l-Hisân fi'l-Ba's ve'l-Cinân*, (by) (ty). Yine hadislere dayalı olarak son dönemde gerçekleştirilmiş hacimli bir çalışma için bkz. Muhammed Edîb Salih, *el-Kıyame Meşâhiduha ve İzâtuha fi's-Sunneti'n-Nebevviyye*, I-III, el-Mektebetu'l-İslamî, Beyrut 1994/1415.

[24] Corci Zeydân, *el-Arab Kable'l-İslam*, el-Mektebetu'l-Ehliyye, Beyrut (ty), 32.

adlandırılmıştır.[25] Yukarıda sınırlarını belirlediğimiz bölge, aynı zamanda Kur'an'ın ismini zikrettiği peygamberlerin de gönderilmiş olduğu yerdir. Peygamberlerin gönderildiği yerler açısından düşündüğümüzde Mısır'ı da söz konusu bölgeye ilave etmemiz gerekmektedir.[26] Üç büyük din (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam) de burada doğup gelişmiştir. Nitekim zikri geçen bölgedeki tevhit kültürüne, dünyanın bir başka yerinde rastlamak mümkün değildir. Tarihî ve dînî açıdan merkez olan Orta Doğu; üç büyük kıtanın ortasında, göç ve ticaret yolları üzerinde yer aldığı için, coğrafî açıdan da merkez bir konuma sahiptir. Dolayısıyla bölge dışında yaşayan insanlar da oradaki dînî-kültürel zenginlikle karşılaşıp, ondan yararlanma imkanı bulabiliyorlardı.[27] İşte son ilâhî hitabı insanlara ulaştıran Hz. Muhammed de bu bölgeye ait bir insandır.

Yarımadanın kuzey ve güneyinde yaşayan yerleşik Arapların aksine, Hicaz'da (orta bölge) yaşayanlar bedevî şekilde bir hayat sürmektedir. Ancak Hicaz, sahip olduğu üç şehirle (Mekke, Medine, Taif) kuzey ve güney Arabistan, Hint Okyanusu ve Kızıldeniz arasındaki ticaret yolları üzerinde bulunmaktadır.[28] Sözü edilen üç şehir içerisinde, halkı ticaretle uğraşan ve sürekli dışa dönük olan Mekke, çok önemli bir konum arz etmektedir. Bu şehir; Hz. İbrahim'den itibaren bilinmekte, Tevrat'ta zikri geçtiği gibi, erken dönem Yunan coğrafyacıları tarafından da tanınmaktadır.[29] Site devleti şeklinde idare

---

[25] Mihrân, M. Beyyûmî, *Dirâsât fi Târîhi'l-Arabi'l-Kadîm*, Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, Lecnetu'l-Buhûs el-İslamiyye ve't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, (Riyad) 1980/1400, 93-94.

[26] Kur'an'da zikri geçen peygamberler ve gönderilmiş oldukları bölgeler için bkz. en-Nisâbûrî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed, *Kısasu'l-Enbiya*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1954/1374, 153 vd.

[27] Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, I-II, Çeviri: İsmail Mutlu, İkinci Cilt Çeviri: İsmail Mutlu-Salih Tuğ, İrfan Yayınevi, İstanbul 1966, I, 25. Peygamberlerin bu bölgeye gönderilmesi, o dönemde söz konusu bölgenin kalabalık bir nüfusa sahip olması ile de izah edilebilir. Kur'an'dan öğrendiğimize göre Hz. Yunus, yüz binden daha fazla bir insana peygamber olarak gönderilmiştir. Saffat (37), 147. Bu sayı bahsi geçen dönemler için azımsanamayacak büyüklüktedir.

[28] Bkz. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, Matbaatu'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire 1965, 3 vd.

[29] *Mekke*'nin Âsur ya da Bâbil dilinden geldiği söylenmiştir. *Meka* Babil dilinde *ev* demektir. Bkz. Corci Zeydân, 256. O takdirde bu isim ile Mekke'de bulunan Kabe'nin kastedildiği anlaşılmaktadır. Mekke'nin Tevrat'ta geçtiği yerler için bkz. Tekvin (21), 2; Tesniye (32), 2. Mekke'nin Yunan Coğrafyacılar tarafından bilinmesi konusunda bkz. Lemmes, H., *L'Islam (Corayances et İnstitutions)*, İmp. Catholique, Beyrut 1943, 19.

edilen Mekke, çevresindeki büyük devletlerle ticarî anlaşmalar imzalamış, kervanları için serbest dolaşım hakkı elde etmiştir.[30] Ticârî anlamdaki bu önemi yanında Mekke, Kabe nedeniyle de yine önemli bir dînî merkez görünümündedir.

Arabistan'ın kuzeyinde iki güçlü devlet olarak bulunan Bizans ve İran, yine kuzeydeki yerleşik Arapları nüfuzları altına almak için ciddi bir çekişme içine girmişlerdir.[31] Ancak Hicaz, özellikle çöl ve iklim nedeniyle zikri geçen devletlerin nüfuz alanı olmaktan kurtulmuş, böylece siyasî ve dînî bir baskıyla karşılaşmamıştır.[32]

Hz. Peygamber'in dünyaya geldiği dönemde Mekke halkı ve civardaki Araplar kaba bir şirk içerisinde bulunuyorlardı. Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'den sonra geçen uzun zaman onları tevhitten uzaklaştırmıştı. Hz. Peygamber'in nübüvvetini, ortaya çıktığı zaman ve halk açısından değerlendiren Ebu'l-Muîn Nesefî (ö. 508/1114), o gün (fetret zamanı) insanların doğru davranışları (hak) terkettiğini, hidayete ihtiyaç duyduğunu, söz konusu bölgenin de coğrafî olarak dünyanın ortasında bulunduğunu, daha önce orada büyük olaylar ve haberlerin çıkmamış olduğunu hatırlatarak, bütün bunların Hz. Peygamber tarafından tebliğ edilen mesajın yayılmasını hem kolaylaştırdığını, hem de hızlandırdığını ifade etmektedir.[33] Hz. Peygamber'in kan bağı ve getirmiş olduğu ilkeler açısından kendisini Hz. İbrahim'e nispet etmesi, söz gelimi "babam İbrahim" tabirini kullanması[34] da, hem kendi halkı üzerindeki etkinliğini artırmış, onlar üzerinde psikolojik bir baskı kurmuş -ki Mekke'liler tevhidi terkedip şirke yönelmiş olsalar bile "İbrahim" ismi onlar için çok önemliydi- hem de çevrede

[30] Ticârî anlaşmalar, Bizans, İran, Habeşistan ve Yemen Emirleriyle imzalanmıştı. Bkz. Lemmes, 19. Ayrıca Kur'an'daki Kureyş Suresi de Mekke'lilerin ticârî anlamdaki ayrıcalıklarına işaret etmektedir.

[31] Watt, *Kur'an'a Giriş*, 16.

[32] en-Neşşâr, Ali Sâmi, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam*, I-III, Dâru'l-Maârif, Kahire (ty), III, 67.

[33] en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tebsiratu'l Edille*, I-II, Tahkik: Claude Salamé, Institut Français de Damas, Dimeşk 1990, I, 482.

[34] "Babam İbrahim" tabirinin kullanımı için bkz. İbn Hişam, Abdulmelik el-Muâfirî, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I-II, Tahkik: Mustafa es-Sakâ-İbrahim Ebyârî-Abdulhafîz Şelebî, (by) (ty), I, 166. Hacc Suresi 78. ayette de müminlere hitaben "babanız İbrahim" tabiri yer almaktadır.

yaşayan ve kendilerini Hz. İbrahim'le ilgilendirmek isteyen Ehl-i Kitab'ın bu son risalete yönelik itirazlarını boşa çıkarmıştır.[35]

Netice itibari ile Mekke, İslam'dan önce önemli bir dînî merkezdi ve İslam'ın burada ortaya çıkması Mekke'nin söz konusu konumu ile yakından ilgiliydi. Böylece insanlara gönderilen en son mesaj, hem belli bir zemine oturacak, hem de bölge halkının ilgili mesajı algılaması kolaylaşacaktır. Biz burada bahsi geçen bölgedeki dînî kültürün daha ziyade ölüm ve sonrası ile ilgili kısmı üzerinde duracağız.

1. Müşrik Toplum ve Ölüm Sonrası Hayat

Diğer bütün toplumlar gibi Cahiliye Arap toplumu da dünyadaki hayatın bir parçası olan ölümle ve onun sonrası ile ilgilenmektedir. Nitekim müşrik Araplar, içlerinden biri öldüğünde mezarın başına bir deve bağlıyorlar, ona ot ve su vermiyorlar ya da bir çukur kazıp, deveyi oraya indiriyorlar, ölene kadar onu mezar başında bekletiyorlardı. İnançlarına göre, ölen insanlar *beliyye* (helak olan, yok olan) adını verdikleri bu deve üzerinde, *beliyye*si olmayanlar ise yaya halde dirileceklerdi. Yine o dönemde Araplar, mezarın başına deve yanında inek ve koyun da bırakıyorlar, hareket etmesin diye bir ayağını kestikleri bu hayvana *el-akîra el-beliyye* (yaralı, hareket edemeyen) adını veriyorlardı.[36] Bu uygulama o toplumdaki gelecek hayat beklentisinin önemli bir işareti olarak anlaşılabilecek niteliktedir.

Ancak, genel olarak Kur'an'a baktığımızda görüyoruz ki, ona muhatap olan müşrikler, ölümü, dünyadaki hayatın bir tükenişi olarak algılamakta, yeni

---

[35] Al-i İmran Suresi 65-67. ayetlerde Ehl-i Kitab'ın İbrahim'i sahiplenme gayretlerinin anlamsız, yersiz olduğu belirtilmiş, aynı surenin 68. ayetinde ise İbrahim'e en uygun (yakın) kimsenin Hz. Peygamber olduğu dile getirilmiştir.

[36] Cevad Ali, *el-Mufassal fi Tarihi'l-Arab*, I-X, Mektebetu'n-Nahda, Bağdat 1970, VI, 133. Ayrıca bkz. Çağatay, Neşet, *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, A. Ü. Basımevi, Ankara 1963, 128. el-Ferâhîdî (ö. 175/791) *beliyye*yi, "Cahiliye'de, eğer altına konulan keçe ile başı sarılı olduğu halde sahibinin mezarı başında ölüme terkedilen hayvan" diye tarif etmektedir. el-Ferâhîdî, Ebû Abdirrahman Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, I-VIII, Tahkik: Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmirâî, Muessesetu'l-A'lemî, Beyrut 1998/1408, VIII, 339. *Beliyye*, Muallâkât şairlerinden el-Hâris b. Hillize (580)'nin bir beyitinde de gözükmektedir: "Dertli insanlar (sıcaklar yüzünden) gözü bağlı beliyye (şaşkınlığında bulunurken) ben onunla (devemle) oyalanıyorum." ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakâti's-Seb'*, Dâru Sâdır, Beyrut (ty), 157.

bir hayat beklentisi içinde bulunmamaktadır. Söz konusu kişiler Kur'an'ın ölümden sonraki dirilme iddialarını, "Hayat, dünyadaki hayatımızdır ve biz diriltilmeyeceğiz" diyerek karşılamışlar, Kur'an da bu ifadeyi onların ağzından üç ayrı yerde zikretmiştir.[37]

Beliyye uygulaması ile az önce zikredilen bakış bir araya getirildiğinde ortaya çıkıyor ki, Kur'an'a nispetle dile getirdiğimiz bakış açısı, Kur'an tarafından o toplumdaki etkin kimselere, Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu değerlere karşı mücadeleyi misyon edinmiş kişilere atfen belirginleştirilmiş olmalıdır ve yine bahse konu toplumdaki hakim tercihin bir ifadesi olarak görülmelidir. Dolayısıyla Kur'an'daki bu tespitler, söz konusu toplumda öldükten sonraki hayata dair yaygın ve sistemli bir inkârın varlığı anlamına gelmeyecektir. *Beliyye* ile ilgili uygulamanın Cahiliye toplumunda az sayıdaki insan tarafından gerçekleştirildiği de söylenmiştir.[38] Ancak şu kadarını ifade edelim ki, beliyye uygulamasının dar bir uygulama olduğu, Kur'an'ın yine ölüm ve ölüm sonrası hakkında müşriklere nispet ettiği görüşlerden hareketle söyleniyorsa bu pek doğru kabul edilemez. Çünkü Kur'an vahyi, zaman zaman bir ya da bir kaç şahsın durumunu esas alıyor ve onu bünyesine katabiliyordu. Dolayısıyla Kur'an'ın indiği dönemde çok anlaşılabilir ve daha ziyade fertlerle ilgili olan bir durum, vahyin geldiği o dönemden sonra ve o dönem ihmal edilerek düşünüldüğünde, bahsi geçen toplumun bütününe ya da geneline nispet edilebilir. Ba'sın inkârı ile ilgili de böyle bir durum söz konusu olabilir.

Nitekim Yasin Suresi'nde ihyayı (öldükten sonra dirilme) ısrarla öne çıkaran ve bir anlamda muhatabıyla çekişen 77-81. ayetler, Ümeyye b. Halef'in

---

[37] Bkz. Enam (6), 29; Muminun (23), 37; Casiye (45), 24. Müşriklerin ahireti inkarları ile ilgili olarak bkz. Macit, Nadim, *Kur'an ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum*, Damla Matbaacılık, Konya 1992, 257 vd. Hüseyin Atay, müşriklerin ahiretle ilgili bu şiddetli itirazlarını, onların ahirete dair bilgi sahibi olmadıklarına bağlamaktadır. Bkz. *Kur'an'a Göre İslam'ın Temel Kuralları*, M. E. B. Yy., İstanbul 1994, 16; *Muallakât* şairlerinden Tarafe (ö. 560), dünya hayatındaki lezzetlere yöneldiği için kendisini kınayan kimseye, "Beni dünyada kalıcı (ebedî) kılabilir misin?" diye sormuş ve "Beni bırak da lezzetleri tatmakta acele edeyim" diye de eklemiştir. Ayrıca o, hayatı zamanın eksilttiği bir hazineye benzetmektedir. Bkz. ez-Zevzenî, 60, 62. Tarafe'nin bu yaklaşımı söz konusu toplumda ölümü bütünüyle bir yok oluş şeklinde değerlendirenlerin varlığını göstermekte ve yukarıda zikri geçen ayetlerin ifade ettiği şeyi doğrulamaktadır.

[38] Bkz. Cevad Ali, VI, 133.

çürümüş kemikleri eliyle ufalayarak Hz. Peygamber'e gelmesi ve "Bunları kim diriltecek?" diye sorması üzerine inmiştir.[39] Meryem Suresi 77-80. ayetler de *ba's*ı istihzâî bir şekilde reddeden As b. Vâil'i hedef almıştır.[40] Kur'an'ı inatla inkar eden, ona karşı büyüklenen, Kur'an'ı "sihir" ve "beşer sözü" olarak niteleyen Velîd b. Muğîre yine Kur'an'da çok güçlü bir azapla tehdit edilmiş, Müddessir Suresi'nin ilk ayetleri kendisi hakkında inmiştir.[41] Kur'an; sûr, kıyamet günü yaşanacak zorluklar, o gün kişinin tek başına kalması, cehennem azabının şiddeti vb. konuları Velîd b. Muğîre ile ilgili bu tehdit sadedinde ele almıştır.[42] Alak Suresi'nin sonu da Ebû Cehl'le ilgilidir ve onun cehennemle tehdit edildiğini göstermektedir.[43]

Yukarıda ismi zikredilen kimseler Mekke toplumunun etkin kesimine dahildir. Zaten herhangi bir toplumda ortaya çıkan ve sarsıcı olan yeni durumlara ilk direnç söz konusu etkin kesim tarafından gerçekleştirilir. Esasen bu direnç, toplum adına olmaktan ziyade bahsi geçen statükocu kimselerin toplumsal konumlarının ve çıkarlarının devamını garanti etmeye yöneliktir.

Izutsu, Mekke'lilerin ahirete karşı ilgisiz tavırlarını onların "zeki", "kabiliyetli", "yaşam dolu" "iş adamları olarak refah içinde yaşama arzuları"na bağlamaktadır:[44] "Mekke'lilerin, Kur'ân'ın tekrar dirilme fikrine karşı olan bu olumsuz tavırları, ancak bu 'iş adamı olma' zihniyetiyle izah edilebilir. Bu, onlarda zengin tüccarların kendine güvenme halini, Kur'ân'ın deyişiyle istiğnâ

---

[39] et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân*, I-XXX, Tahkik: Sıdkî Cemil el-Attâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995/1415, XXIII, 37-39.

[40] Habbab, alacağını istemek için As b. Vâil'e gitmişti. As b. Vâil, "Muhammed'i inkar edersen alacağını öderim" demiş, bunun üzerine Habbab, "Sen ölüp, dirilene kadar Muhammed'i inkar etmeyeceğim" diye karşılık verince, onunla alay etmeye başlayan As b. Vâil, "Öldükten sonra dirilecek miyim?" diye sormuş, "Dirildikten sonra oğul ve mala kavuşursam alacağını öderim" demişti. As b. Vâil'in bu tavrı Kur'an'dan çok sert karşılık görmüştür: "Ayetlerimizi inkar eden ve bana mal ve çocuk verilecek diyeni görmedin mi? Gayba mı muttali oldu? Yoksa Rahman'ın katından bir söz mü aldı? Hayır! Dediğini yazıyoruz ve onun azabını uzattıkça uzatacağız. Ona varis olacağız ve dediklerini (mal ve oğullar) elinden alacağız da bize tek başına gelecek." Meryem (19), 77-80. İlgili olarak bkz. Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Muslim*, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ, içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1413, *Sıfâtu'l-Munafikîn ve Ahkâmuhum*, 35-36.

[41] et-Taberî, XXVIII, 191.

[42] Müddessir (74), 8-31.

[43] Alak (96), 13-19. Ayrıca bkz. et-Taberî, XXX, 312.

(kendi başına buyrukluk) halini doğurmuştu."[45] Kur'an'ın ahiretle ilgili iddialarını reddedenler, Izutsu'nun öne çıkardığı söz konusu ortak özellikleri taşıyabilirler. Ancak bütün bir toplumun aynı özellikleri göstermesi her halde düşünülemez. O takdirde ahiretle ilgili iddiaları reddeden ya da dirilmeye karşı fikir geliştiren kimseler, etkinlik açısından toplumun geneline hakim olsalar dahi kişisel tercihler söz konusu olduğunda, toplumun bütününü temsil edemezler. Yine *beliyye* ile ilgili olarak söyleyecek olursak, uygulamanın sınırlı oluşu inancın toplum tarafından paylaşılmadığı şeklinde de algılanamaz. Bu demektir ki, müşrik toplum, gelecek hayat konusunda kayıtsız değildir.

O toplumda gözüken dînî-kültürel birikim, gündelik hayatta tezahür eden bir takım dînî pratikler de ölüm sonrasına dair (ahiret) beklenti/inançla ilgilendirilebilir ve söz konusu inancın bir alt yapısı olarak değerlendirilebilir. Nitekim bahsedilen toplumda *hanîf* diye adlandırılan ve yaygın inanç şeklini, yani şirki (putperestlik) reddeden kimseler mevcuttur.[46] Sayılarının az olduğu da iddia edilse, bu kimselerin dînî bir arayış içerisinde bulundukları, aynı nedenle Mekke dışına seyahat ettikleri, hatta bazılarının da bu seyahatler neticesinde

---

[44] Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çeviri: Süleyman Ateş, Kevser Yy., Ankara (ty), 83.

[45] Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 84.

[46] Hanif kelimesinin Sabiî dilinden geldiği ve "babalarının dinine tabi olan" anlamının bulunduğu tespit edilmiştir. Bkz. Masson, D., *Le Coran*, Bibliothéque de la Pléiad, Paris 1967, 790. Ayaktaki içe doğru eğrilik *hanef*, ayaklarının dışına basarak yürüyen kimse de *raculun ahnef* diye adlandırılmaktadır. İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya er-Râzî, *Kitabu Mucmeli'l-Luğa*, Tahkik: eş-Şeyh Şihâbuddin Ebû Amr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994/1414, 187. Bu kelimenin fiil şekli ise, *meyletmek* anlamına gelmektedir. ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *Esâsu'l-Belâğa*, I-II, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitab, (Mısır) 1985, I, 202; Râğıb el-İsfehânî (ö. 602/1108)'ye göre *hanef*, dalaletten istikamete meyl (yönelmek), *cenef* ise istikametten dalalete meyldir. Bkz. *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, Tahkik: Safvan Adnan Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1997/1418, 260. Araplar sünnet olan ve hacceden kimseyi *hanîf* diye adlandırmaktadır. Bkz. İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 187; er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 260.

hırıstiyan oldukları bilinmektedir.[47] Müşrik toplumundaki mevcut inanç şeklini terkedenler için tercih edilen[48] *hanîf* tabiri Kur'an'da, *müşrik* tabirinin mukabili[49] ve Hz. İbrahim'in bir sıfatı[50] olarak kullanılmıştır.

Haniflerin mevcudiyeti yanında müşrik halk, varlığın yaratıcısı olarak Allah'a da inanmaktadır. Kur'an, onların sahip olduğu bu inancı açık ifadelerle dile getirmiştir.[51] Şirk, toplum hayatında son derece belirgin bir unsur olarak yer almakla beraber, o toplumdaki dînî-kültürel birikim açısından Allah inancı, ahiret telakkîsini de içine alan, en önemli ve biçimleyici bir öge şeklinde görülmelidir.

Şehristânî (ö. 548/1153)'nin ifadesine göre *beliyye* inancı ile birlikte, İslam'dan sonra Müslümanlarca devam ettirilen *nikah*, *talak*, *cenaze teçhîzi*, *temizlik* vb. yanında *bazı hukûkî uygulamalar* da Araplar tarafından bilinmektedir.[52] Yine Şehristânî, söz konusu dönemde *hacc*ın gerçekleştiğini belirtmektedir.[53] Hac dışında bu toplum, *namaz*ı (ruku, secde), *oruc*u, *zekat*ı da bilmektedir. İbn Fâris (ö. 395/1004) ise şeriatın, bu ibadet biçimlerini niyet ve

---

[47] İbn Hişam (ö. 218/833)'ın tespitine göre bunlar dört kişidir. Zeyd b. Amr, Ubeydullah b. Cahş, Varaka b. Nevfel, Osman b. Huveyris. İbn Hişam, bu isimlerden Zeyd b. Amr dışındakilerin hırıstiyan olduklarını haber vermektedir. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, 222, 223; Cevad Ali, haniflerin sayısını yirmiden fazlaya çıkartmaktadır. Bkz. *el-Mufassal*, VI, 463.

[48] Cevad Ali, VI, 454. *Hanîf*, bütün dinlerden uzaklaşan kimse olarak da tanımlanmaktadır. Bkz. Abbâd, Kâfî'l-Kufât, es-Sâhib İsmail, *el-Muhît fi'l-Luğa*, I-X, Tahkik: Muhammed Hasen Âlu Yâsin, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1994/1414, III, 123.

[49] Yunus (10), 105.

[50] Al-i İmran (3), 67. Al-i İmran Suresi 19. ayette (Allah katında din İslam'dır) geçen *İslam* kelimesi yerine İbn Mesud nüshasında *el-hanifiyye* kelimesi yer almaktadır. Bkz. Watt, *Kur'an'a Giriş*, 29. Cahiliye şairlerinden Ümeyye b. Ebi's-Salt (ö. 5/627) da bir beyitinde *hanîf din*inden söz etmiştir: "Kıyamet günü Allah katında, *hanif dini* dışındaki dinler geçersizdir." Bkz. İbn Hişam, I, 60.

[51] Bkz. Lokman (31), 25; Zümer (39), 38.

[52] Kur'an'ın haram kıldığı nikah şekilleri (anne, kız, hala ve teyzenin nikahı, bir kişinin iki kız kardeşi aynı anda nikahında bulundurması gibi) Cahiliye Araplarınca da haram sayılmaktadır. Üç talak uygulaması yanında, cenazenin yıkanıp kefenlenmesi, ona dua (salat) edilmesi, gusl ve Hz. İbrahim'e nispet edilen fıtrat temizliği (Bu temizliğin beşi baştadır: Mazmaza, istinşak, bıyıkları kısaltmak, saçı ortadan ayırmak, misvak. Beşi de bedendedir: İstinca, tırnakları kesmek, koltuk altı ve eteği temizlemek, sünnet) de Araplar tarafından bilinmektedir. Ayrıca bu dönemde hırsızlık cezası olarak el kesme söz konusudur. Hîre ve Yemen Melikleri de yol kesen kişileri asmaktadır. Bkz. eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut 1992/1413, III, 685-702; ayrıca bkz. el-Hamevî, Şahâbuddin Ebû Abdillah Yâkût b. Abdillah, *Mu'cemu'l-Buldân*, I-VI, Tahkik: Ferid Abdulaziz el-Cûndî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (ty), V, 231.

[53] eş-Şehristânî, III, 696.

kendilerine özgü şartlarla disipline ettiğini dile getirmektedir.[54] Zaten söz konusu ibadet biçimlerinin farz kılınması, nübüvvet sürecinde gelişip bu günkü formlarına ulaşması tarihî bir gerçeklik olarak karşımızda bulunmaktadır. Ancak müşrik toplumda -haccı istisna edecek olursak- çok belirgin ve disiplinli bir ibadet hayatı olduğunu söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte haniflerin içinde bulundukları topluma aykırı tavırlar sergilediklerini biliyoruz. Söz gelimi müşrikler putları tazim ederek onların yanında kurban kesiyor, itikaf yapıyor ve onları tavaf ediyorlardı. Oysa hanifler böyle davranmayı reddediyorlardı.[55] Buhari'nin yer verdiği bir habere göre Zeyd b. Amr, putlar için kesilen ve üzerine Allah'ın adı anılmayan hayvanın etini yemiyordu.[56] Bu ve benzeri tavırların diğer hanifler tarafından da gösterildiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Dînî kültürün önemli bir unsuru da peygamberler ve onların mücadelelerinden oluşan dînî tarihin bilinmesidir. *Muallakât* şairlerinden Zuheyr b. Ebî Sülmâ (ö. m. 610)'nın şiirlerinde, Kur'an'ın da tanıdığı bir takım tarihî kişilik ve olaylara atıflar vardır.[57] Yine o dönemin şairlerinden Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın bir beyitinde *rasûl*den (peygamber) söz edilmektedir.[58] *Muallakât* şairlerinden olan Antere (ö. m. 615)'nin de *rasûl* kavramını, rasûlün *nezîr* ve *beşîr*[59] oluşunu bildiği anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber'in nübüvvetinden hemen önce Mekke toplumundaki ya da yakın çevredeki dînî kültürle ilgili bu sınırlı örnekler, yine bahse konu

---

[54] Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî fi Fıkhi'l-Luğati'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Suneni'l-Arab fî Kelâmihâ*, Tahkik: Ömer Fâruk et-Tabbâ', Mektebetu'l-Maârif, Beyrut 1993/1414, 77-81.

[55] İbn Hişam, I, 222.

[56] el-Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ, içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1412, *Zebâih*, 16. Yine bir başka rivayette Hz. Peygamber'e Zeyd b. Amr hakkındaki fikri sorulmuş, o da "Zeyd b. Amr'ın kıyamette tek bir ümmet olarak dirileceğini" ifade etmiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Musnedu Ahmed b.Hanbel*, I-IV, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ, içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1412, I, 189-190.

[57] "Görmedin mi Allah, Tubba'ı, Lokman b. Ad'ı ve Adiya'yı helak etti. Daha önce de Zülkarneyn'i, zorba ve azgın Firavn'u, Necâşi'yi helak etmişti." Zuheyr b. Ebî Sulmâ, *Dîvân*, Dâru Sâdır, Beyrut (ty), 107.

[58] İbn Hişam, I, 60.

[59] Antere b. Şeddâd, *Dîvânu Antere*, Neşr: Emîn el-Hûrî, el-Matbaatu'l-Edebiyye, Beyrut (ty), 46.

bölgedeki ölüm, ölüm sonrası ve ahiret kültürü için bir zemin olarak değerlendirildiğinde, sözü edilen toplumun ölüm sonrası hakkında bilgisiz olduğu ya da ahireti bütünüyle reddettiği iddiaları tartışmalı hale gelecektir. Nitekim İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1200), Hz. Peygamber'in dedesi Abdulmuttalib'in de içinde bulunduğu bir grubun (Zeyd b. Amr, Kus b. Sâide, Amir b. ez-Zarb) *Allah*'a inandıkları gibi, *ibda'-iâde* (ilk yaratma-öldükten sonra dirilme), *sevap* ve *ikab*a da inandıklarından söz ederek, Züheyr'in hesap günüyle ilgili bir beyitini, iddiasının hemen arkasından zikretmektedir.[60] Izutsu da "İslam öncesi Araplar arasında çok zayıf da olsa bir yeniden dirilme ve hüküm günü inancının mevcut olduğu"[61] kanaatindedir.

2. Ümeyye b. Ebi's-Salt ve Şiiri

Cahiliye toplumundaki ölüm sonrası düşünceler ile ilgili tespitleri en iyi takip edebileceğimiz argümanlardan birisi de az önce adını anmış olduğumuz Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın beyitleridir. Şiirlerinde özellikle ölüm ve sonrasındaki hayatla ilgili konulara yer veren[62] Ümeyye, rivayete göre önce Hz. Peygamber'e iman etmiş, sonra imanı terketmiş, hicretten beş sene sonra da ölmüştür.[63] Bazı beyitlerinde, Arapların daha önce bilmediği, hiç duymadığı

---

[60] İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Nakdu'l-İlim ve'l-Ulemâ (Telbîsu İblîs)*, İdâratu'l-Tabâati'l-Munîriyye, Kahire (ty), 62. Züheyr'in beyiti için bkz. *Dîvân*, 81.

[61] Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 87.

[62] el-Bağdâdî, Abdulkâdir Ömer, *Hizânetu'l-Edeb*, I-XIII, Tahkik: Abdusselam Muhammed Hârun, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1997/1418, I, 247. Ümeyye eski kitapları okumuştu ve ibadet kasdıyla rahip elbisesi giyiyor, içki içmiyordu. Araplar içerisinden bir peygamber gönderileceği bilgisi üzerine nübüvvet beklentisine girerek Hz. Peygamber'e iman etmediği, Araf Suresi 175. ayetin kendisi hakkında nazil olduğu iddia edilmiştir. Bkz. el-İsfehânî, Ebû'l-Ferec, *el-Eğânî*, I-XXIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995/1415, IV, 129-139. Az önce zikri geçen ayette, kendisine verilen ayetleri terkederek, şeytana uyan ve azgınlardan olan bir kimseden söz edilmektedir. Şevkî Dayf'e göre Ümeyye'nin şiirleri, Allah'ın varlığı, yaratıcılığı ve ahiret olmak üzere iki ana temada yoğunlaşmaktadır. *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî el-Asru'l-Câhilî*, I-III, Dâru'l-Maârif, Kahire 1960, I, 395.

[63] İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ el-Hâfız, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XV, Tahkik: Ahmed Abdulvehhâb Fetih, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1993/1414, II, 225. Ümeyye ile ilgili olarak ayrıca bkz. el-Âlûsî, es-Seyyid Muhammed Şukrî, *Bulûğu'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, I-X, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (ty), II, 253-248.

(garib) kelimelere yer vermiş,[64] bu nedenle de şiirleriyle istişhatta bulunulmamıştır.[65]

Ümeyye'nin ahiretle ilgili beyitlerinden başka, aralarında göklerin ve dünyanın yaratılışını,[66] İblis'i,[67] peygamberleri,[68] kitapları[69] konu edinen beyitleri de mevcuttur. Cumahî (ö. 232/846), Ümeyye'nin şiirlerinde tuhaflıklar olduğunu, söylediği şeyleri şairlerden hiç bir kimsenin söylemediğini ifade ederek, onun Ehl-i Kitab'a yakınlaştığını da belirtmektedir.[70] Ümeyye'nin ölüm, dünya hayatının geçiciliği,[71] cennet, cehennem[72] vb. konulardaki beyitlerini çalışmanın ileri safhalarında, yeri geldikçe zikredeceğiz. Ancak burada, şaşırtıcı şekilde uhrevî unsurlar içeren bu beyitlerle ilgili farklı yaklaşımlara ve genel olarak eski Arap şiiri üzerindeki tartışmalara yer vermemiz gerekmektedir. Böylece çalışmanın daha sonraki safhalarında zaman zaman işaret edeceğimiz beyitler ve dönemleriyle birlikte şairlerine nispetleri hakkında genel bir kanaat oluşturma imkanı bulunabilecektir.

Ümeyye ve şiirlerini değerlendiren Cevad Ali, ona nispet edilen şiirlerdeki üslûbun Cahiliye üslûbu olmadığını, İslam sonrası dönemin

---

64 Söz gelimi, Allah'ı *kahhâr* anlamında es-*Seltît* ve *et-Tağrûr* diye de adlandırmaktadır. Bkz. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim, *eş-Şi'r ve'ş-Şuarâ*, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1994/1414, 305-306; el-İsfehânî, IV, 128, 129.

65 İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şuarâ*, 305-306; el-İsfehânî; IV, 229. Ümeyye'nin şiirleri ile ilgili yapılan toplama çalışmalarından biri Behcet Abdulğafûr el-Hadîsî tarafından gerçekleştirilmiş ve söz konusu çalışma, *Umeyye b. Ebi's-Salt Hayâtuhû ve Şi'ruh* adıyla 1975 yılında Bağdat'ta (Matbaatu'l-Ânî) yayınlanmıştır. Ayrıca Freidrich Schulthess de Ümeyye'nin şiirlerini toplamış, *Ümajja İbn Abi'ş-Şalt* adıyla ve Almanca çevirileri ile birlikte yayınlamıştır. J. C. Hırırichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1911. Çalışmamızda Ümeyye'nin şiirlerine atıfları daha ziyade el-Hadîsî'nin eserinden ve az önce zikri geçen çalışmadan yapacağız. Ancak aynı konuda başka kaynaklara da zaman zaman müracaat edeceğiz.

66 Bkz. el-Halebî, Ahmed b.Yusuf, *ed-Durru'l-Masûn fi Ulûmi'l-Kitabi'l-Meknûn*, Tahkik: Ahmed Mahmud Harrât, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1994/1414, II, 540.

67 el-Halebî, V, 272.

68 İbn Hişam, I, 675.

69 el-Halebî, IV, 390.

70 el-Cumahî, Muhammed b. Sellâm, *Tabakâtu Fuhûli'ş-Şuarâ*, I-II, Dâru'l-Medenî, Cidde (ty), I, 262-263. Ümeyye'nin şiirlerinde Ehl-i Kitap'tan alınmış bir takım umdeleri zikrettiği iddiası için ayrıca bkz. Huart, Cl., *Littérature Arabe*, Librairie Armand Colin, Paris 1902, 24.

71 Bkz. İbn Kesîr, II, 231.

72 Bkz. İbn Kesîr, II, 229; .el-Halebî, X, 206.

üslûbunu andırdığını, bu şiirlerin daha sonra Ümeyye adına uydurulduğunu ileri sürmektedir.[73] Söz konusu iddia için güçlü Emevî valisi Haccâc (ö. 96/714)'ın dönemine işaret eden Cevad Ali, insanların Ümeyye ile aynı kabileden olan Haccâc'a yakınlaşmak, onun baskısından kurtulmak için Ümeyye adına şiirler uydurdukları kanaatindedir.[74]

Ancak bu konu, Haccâc'dan ve onun döneminden çok daha önceye, hatta Hz. Peygamber'in nübüvvetinden önce Mekke ve civarında yaşayan Arapların sahip olduğu dînî-kültürel birikimin varlığına, bu birikimin mahiyetine kadar uzanmaktadır. Mekke, dînî bir merkezdir ve orada bulunan halk, ölüm ve sonrasına karşı ilgisiz değildir. Yine bir bütün olarak Mekke halkı ölümü bir yok oluş şeklinde de değerlendirmemektedir. Aksine yukarıda görüldüğü gibi vahiy ve Hz. Peygamber'in katkıları ile bir dînî disipline kavuşmuş olan inanç ve uygulamalar, kişisel tercihler şeklinde olsa bile, o toplumda kolaylıkla tezahür edebilmektedir. Böyle düşünülmediği takdirde, bütün dînî mefhumların Kur'an ve Hz. Peygamber'le birlikte ortaya çıktığını söylemek gerekecektir ki bu, aslında Mekke toplumu ve çevresindeki Arap halkını da aşan, bütün Orta Doğu'yu kapsayacak kadar geniş olan tevhit kültürünün -teorik anlamda- varlığını tartışmaya açmak demektir.

Vahiy, mevcûdu bünyesine katmış olduğuna göre, söz gelimi Mekke toplumu, cenneti Kur'an'da tarif edildiği şekliyle bilmeliydi. Aksi halde Kur'an'ın cennet vaadi, hitap ettiği toplumda her hangi bir tepkiye neden olmayacaktı. Aynı şeyi hem ahiretle ilgili kelime ve kavramlar, hem de diğer dînî ilkeler için söz konusu edebiliriz. Izutsu, müşriklerin ba's ve neşri inkar ettiklerini haber veren ayetleri (Enam, 6/29; Duhan, 44/34-35) öne çıkararak, bir şeyi inkar için onun bilinmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Buna göre söz konusu kavramları inkar edenler, onların öldükten sonra dirilme anlamına geldiğini bilmektedirler.[75] Yani Hz. Peygamber, ortaya çıkmış olduğu

---

[73] Bkz. Cevad Ali, VI, 495 vd.

[74] Cevad Ali, VI, 495. Aslında Cevad Ali de Ümeyye'nin şair olduğunu, hatta onun tevhit ehli olabileceğini, Yahudilik ve Hırıstiyanlıkla ilgili bilgisi bulunabileceğini kabul etmektedir. Ama onun cennet, cehennem, ba's ve hesap gibi konulara beyitlerinde yer aldığı şekliyle vâkıf olabileceğine ihtimal vermemektedir. Bkz *el-Mufassal fî Tarîhi'l-Arap*, VI, 495-496.

[75] Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 85.

toplumda bir şeyler ihdas etmekten ziyade bilinen şeyleri disipline etmiş, bu faaliyetini de kısa sayılamayacak bir sürece yaymıştır.

Ümeyye'nin şiirlerinde konu edindiği hususlara ve üslûba dönecek olursak, aynı unsurlar (konu ve üslûp), hanifler arasında son derece önemli bir yere sahip olan Zeyd b. Amr'a ve Varaka b. Nevfel'e nispet edilen beyitler için de söz konusu edilebilir. Zeyd b. Amr bir beytinde cennetlerden ve cehennemin sıfatlarından bahsetmektedir.[76] Varaka b. Nevfel de yine bir beytinde cehennemi *nar* diye adlandırmaktadır.[77] Şiirlerinde dînî temalara özel bir vurgu yapmayan Antere ise, cennet ve cehennemi (nar) simetrik şekilde zikretmiş, o toplumda kültürel anlamda var olduklarını göstermiştir.[78] Ümeyye ve ona nispet edilen şiirler yalnızca dille ilgili bir malzeme değildir. Ya da bir başka ifadeyle biz burada Ümeyye'nin şiirleri ve onlardaki üslûpla ilgilenmiyoruz. Bizim ilgimizi yönelttiğimiz şey, söz konusu şiirlerdeki temadır. Nitekim Hz. Peygamber de Ümeyye'yi ve şiirlerini biliyordu. Hatta Ümeyye'nin şiirlerinde yer alan umdeler Hz. Peygamber'i dahi şaşırtmaktaydı. Bir Müslim hadisine göre Hz. Peygamber Ümeyye'nin şiirlerini okutup dinlemiş, şiirlerdeki konu ve ifadelerle ilgili takdirlerini belirtmiştir.[79]

Tâhâ Huseyn, yukarıda ifade ettiğimiz itiraza nispetle çok daha genel bir itiraz geliştirmiş, bahsi geçen uydurma iddiasını hemen neredeyse Cahiliye dönemi şiirinin geneline teşmil etmiş, söz konusu şiirin hem biçimsel hem de içerik olarak dönemin özelliklerini taşımadığını ileri sürmüştür.[80] Kur'an, aynı

---

[76] "İyiler (ebrâr) evleri olan *cennetler* (cinân) görür. Kafirler için *hâmiye* olarak *saîr* vardır." İbn Hişam, I, 227.

[77] "Allah'ın dostları orada karşılaşırlar. İnsanlardan *cebbar* olanlar cehenneme gideceklerdir." İbn Hişam, I, 232.

[78] "Sana kavuşma nimeti süslü cennetlerdir. Ayrılığın ateşi ise hiçbir şey bırakmaz" Antere, 44. "Zilletle hayat suyu cehennem gibidir. Şerefle cehennem ise en güzel menzildir." Antere, 85.

[79] er-Reşîd b. Suveyd Hz. Peygamber'in terkine bindiği bir zaman, Hz. Peygamber kendisine Ümeyye'nin şiirlerinden bir şey bilip-bilmediğini sormuş, er-Reşîd bildiğini söyleyince, Hz. Peygamber okumasını istemiş, o da bir beyit okumuş, sonra Hz. Peygamber devam etmesini istemiş, er-Reşîd de Ümeyye'nin şiirlerinden yüz beyit kadar okumuştur. Hz. Peygamber şiirleri dinledikten sonra, bir rivayete göre, "Neredeyse müslüman olacakmış!", bir rivayete göre de, "Neredeyse şiirinde müslüman olacakmış!" biçiminde tepki göstermekten kendini alamamıştır. Bkz. Muslim, *Şiir*, 1. Ayrıca bkz. İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, I-VIII, Dâru Sâdır, Beyrut 1988/1405, V, 513.

[80] Tâhâ Huseyn, *fi'l-Edebi'l-Câhilî*, Dâru'l-Maârif, (Mısır) (ty), 65.

döneme dair sosyal (Kureyş'in ticarî yolculukları gibi) ve dînî (şirk, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi) konulara ilgi duyduğu halde, şiirin aynı konulara ilgisiz kalmasını garip bulan Tâhâ Huseyn, Cahiliye şiirinin daha çok müslüman ideallerini yansıttığını, o dönemin özelliklerini takip etmek için bu şiirden ziyade Kur'an'a bakmak gerektiğini düşünmektedir.[81] Dolayısıyla Kur'an ve hadisin yorumunda Cahiliye şiiri ile istişhat edilemez. O'na göre, İmru'l-Kays, Tarafe ve Antere gibi şairlere nispet edilen şiirler, nahivci, kıssacı, müfessir, muhaddis ve mütekellimlerin uydurmasından ibarettir. Ümeyye'nin şiirleri için de yukarıdaki yaklaşımını (müslüman idealleri yansıtması) tekrarlayan Tâhâ Huseyn, onun Bedir ölüleri için mersiye yazıp, Hz. Peygamber ve ashabı hicvettiğini hatırlatmakta, bu nedenle Hz. Peygamber'i ve ashabı hicveden şiirlerin çoğu gibi Ümeyye'nin şiirlerini de kaybolmuş kabul etmektedir.[82]

Tâhâ Huseyn'in Cahiliye Arap şiirine dönük iddiaları şu şekilde belirginleşmektedir: Söz konusu şiirde yer alan ve ilk dönem müslüman ideallerine uygun düşmeyen şirk, Yahudilik ve Hıristiyanlıkla ilgili unsurlar ayıklanmış, bu içerikteki şiirler Müslümanlarca ortadan kaldırılmıştır. Günümüzde mevcut olan Cahiliye şiirindeki şirk, Yahudilik ve Hıristiyanlıkla ilgili unsurlar sonradan Cahiliye dönemine nispet edilmiştir.[83] Bunun yanında Tâhâ Huseyn, Kureyş'ten bir peygamber çıkacağı konusunda halkı ikna etmek, Hz. Peygamber'in ailesini, soyunu yüceltmek, Kur'an'ın Arap diline uygun olduğunu göstermek için dil ve anlama çabaları dahilinde bir takım şiirler uydurulduğunu da ifade etmiştir.[84]

Yukarıdaki yaklaşımları nedeniyle Tâhâ Huseyn, büyük tepki almış; söylediği şeyler tarihî dayanaktan yoksun bir takım subjektif faraziyeler olarak değerlendirilmiştir.[85] Diğer taraftan, Hz. Peygamber ve ashapla ilgili hicivlerin

---

[81] Bkz. Tâhâ Huseyn, *fi'l-Edebi'l-Câhilî*,.72-73, 75-76; *Min Târîhi'l-Arabî el-Asru'l-Câhilî ve'l-Asru'l-İslamî*, I-III, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1991, I, 87.

[82] Tâhâ Huseyn, *fi'l-Edebi'l-Câhilî*, 67, 143-144.

[83] Abbas Fazlı, Tâhâ Huseyn'in verdiği bir konferanstan yukarıdaki neticeyi çıkarmaktadır. Bkz. *Dr. Tâhâ Huseyn ve ma Yukarriruh*, er-Râfiî'nin Tahte Râyeti'l-Kur'an'ı içinde, el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, (Mısır) 1996/1385, 81.

[84] Tâhâ Huseyn, *fi'l-Edebi'l-Câhilî*, 133, 135, 138.

[85] Şekîb Aslan, *et-Târîh La Yekûnu bi'l-İftirâd ve La bi't-Tahakkum*, er-Rafiî'nin Tahte Râyeti'l-Kur'an'ı, içinde, el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, (Mısır) 1966/1385, 87-88. İlgili tepkiler ve tartışmalar için bkz. Şirâra Abdullatîf, *Maârik Edebiyye Kadime ve*

dahi günümüze kadar ulaştığı belirtilmiş, o günün toplumunda ancak modern toplumlarda görülebilecek bir sansür yaklaşımının da olamayacağı öne sürülmüştür.[86] Cahiliye şiiri üzerindeki bu tartışmaları değerlendiren Nihat Çetin neticede şu kanaati ortaya koymaktadır: "Cahiliye devrinden kalan şiirler lehçe hususiyetlerini ve asli beyit tertiplerini kaybetmiş, bazı şiirler asıl sahiplerinden başkasına fakat yine eski şairlere isnad edilmiştir. Bu arada bir takım kasdi bozma ve uydurmalar da olmuştur. Fakat bunlar iddia edildiği kadar büyük ölçüde değildir. Bütün bunlara rağmen adı geçen eserlerin bütün halinde eski olduklarını kabul etmek gerekir."[87] Cahiliye şiiri ile ilgili tartışmalara karşı ihtiyatlı bir yaklaşım sergileyen Izutsu'ya göre ise bu şiirler, "Cahiliye devrinde Arabistan'ın entellektüel havasının tam müşrik (pagan) bir hava olmayıp içine monoteistik fikirler karışan bir hava olduğu düşüncesini doğrulayan" delilleri barındırmaktadır.[88] Izutsu'nun dile getirdiği hususlar elbette dönemin eskatolojik unsurlar içeren şiirleri için de geçerlidir.

3. Arap Yarımadası'ndaki Ehl-i Kitap Unsuru

Hz. Peygamber'in nübüvvetinden önce Arap Yarımadası'nda, bazı şehirlere yayılmış vaziyette yahudi unsurlar bulunmaktadır. Bahsedilen şehirlerin en bilineni Yesrib'dir. Burada hem yarımada dışından gelen Yahudilerden hem
de yerli Arap halkın yahudileşmesiyle ortaya çıkan gruplardan söz edebiliriz.[89] Yarımadada bulunan en önemli hıristiyan merkez ise Necran'dır.[90] Mekke'deki

---

Muâsıra, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1984, 248 vd. Tâhâ Huseyn'in görüşleri ve müsteşriklerin daha önce ortaya koymuş oldukları bakış açıları arasındaki paralellik için bkz. Demirayak, Kenan-Savran, Ahmet, *Arap Edebiyatı Tarihi Cahiliye Dönemi*, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum 1993, 71 vd. Ayrıca bkz. Er, Rahmi, *Tâhâ Huseyn ve Üç Romanı*, Ankara A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1988, 54-58. Ancak Cahiliye şiiri üzerindeki bu tartışma ilk dönemlere kadar uzanmaktadır. Bkz. el-Cumahî, I, 48.

86 Şekîb Aslan, 89.

87 Çetin, Nihat, *Eski Arap Şiiri*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1973, 57.

88 Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 84.

89 Bkz. Ahmed Emin, 23-24. Yahudiler çeşitli siyasi baskılar, özelikle Hıristiyanların baskısıyla yarımadaya gelmiştir. Bkz. Günaltay, Şemseddin, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Sadeleştirenler: M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli, Ankara Okulu Yy., Ankara 1997, 86-89.

Ehl-i Kitap unsuruna bakacak olursak, tarihî tespitler bize gösteriyor ki, orada hiç bir yahudi bulunmadığı halde, köle ve tüccar sıfatıyla bazı Hıristiyanlar bulunmaktadır.[91]

Yahudilerin ahiret telakkîsi, yabancı kültürlerden etkilenmek sûretiyle doğmuştur. Buna göre İran ve Yunan baskısına maruz kalan Yahudiler, İran'dan *cennet-cehennem* fikrini, Yunan'dan ise *ruhun ölümsüzlüğü* inancını almışlardır.[92] Sözü edilen iddianın en önemli kanıtı, Kitab-ı Mukaddes'te gelecek hayata ilişkin kurumsal bir inanç yapısının, yani eskatolojik bir sistemin bulunmayışıdır.[93] Hatta denilebilir ki, Yahudilerin iman esasları çok sonra formüle edilmiş ve bunda, başta Mutezile olmak üzere müslüman Kelamcıların tesiri olmuştur. Nitekim Musa b. Meymûn (ö. 602/12205) tarafından kaleme alınan on üç maddelik inanç esasları arasında *mesihin gelmesi*, *ölülerin dirilmesi* ve *sevap-ceza* hususları da birer madde halinde yer almıştır.[94]

Aslında Yahudilik; yahudi halkının Tanrı Yahvé ile sözleşmesine dayanmaktadır.[95] Tanrı ile yapılan bu sözleşmeye sadakatin bir neticesi olarak, Davud'un neslinden kurtarıcı bir mesih vasıtasıyla dağılmış olan İsrailoğulları toplanacak, *arz-ı mevud*a giriş gerçekleşecektir.[96] Yahudilik'teki mesih anlayışı daha ziyade dünyevîdir ve uhrevî akıbet fikrini tanımamaktadır.[97]

---

[90] Ahmed Emin, 25-26. Günaltay'ın ifadesine göre, miladi V. asırdan itibaren çeşitli yollarla Arap Yarımadası'na giren Hıristiyanlık; Melkit, Nastûrî ve Yakubî biçiminde birbirine rakib üç mezhep şeklini almış, bu bölünme Hıristiyanlığın bölgedeki yayılışını engellemiştir. Bkz. *İslam Öncesi Araplar*, 89-91.

[91] Watt, *Mohamet a la Mecque*, Payot, Paris 1958, 52; Blachère, Régis, *Le Probleme de Mahomet*, Presses Universitaires de France, Paris 1962, 60.

[92] Kutluay, Yaşar, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, A. Ü. Yy., Ankara 1965, 121, 135; Emir Ali, 166-168; F. Bu, "*Eschatology*", The Jewish Encylopedia, I-XII, Funk and Wagnalls, Company, New York/London, 1905, V, 209. Sözü edilen yabancı tesiri Tevrat'tan takip etme imkanı da mevcuttur. Bkz. Koufman, Francise-Josy, Eisenberg, "*Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik*", Çeviri: Mehmet Aydın, A. Ü. Basımevi, Ankara 1987, 19, 281.

[93] F. Bu, V, 209-211.

[94] Kutluay, 122-123.

[95] Ülken, Hilmi Ziya, *Yahudi Meselesi*, İstanbul 1994, 31.

[96] Masson, *Le Coran et La Révélation Judéo-Chrétienne Etude Comparées*, I-II, Librairie D'Amerique et D'Orient, Paris 1998, II, 695.

[97] Ülken, *Yahudi Meselesi*, 32. Ayrıca bkz. Callaye, 343.

Hıristiyanların ahiret telakkîsine göre ise, İsa, dünyaya dönüp Tanrı'nın Krallığı'nı kurduktan sonra Mesih'in saltanatı başlayacak, bin yıl sürecek olan bu dönemin ardından bütün insanlar haşrolunacak, hesap başlayacak; Hıristiyanlar ebedî mükâfâta erecek, hıristiyan olmayanlar da azaba maruz kalacaklardır.[98] Hıristiyan teolojisindeki içeriği ile Tanrı'nın Krallığı düşüncesi eskatolojik bir kavramdır ve Yahudilikte olduğu gibi "Tarihi şartların mucizevi dönüşümünden beklenen bir kurtuluş ümidi değil, fakat mevcut dünyanın tüm şartlarının uzağında, ânî bir kozmik değişimine bağlı bir beklentidir."[99]

4. Kur'an Öncesi Dînî-Kültürel Birikimin Kur'an'ı Etkilediği İddiası

Hz. Peygamber'in nübüvvetinden önceki dönemde mevcut olan ahiret kültürü, kimileri tarafından Kur'an'daki ahiret telakkîsinin kökenini izah bağlamında istismar edilmiştir. Kur'an eskatolojisinin orijinal olmadığı ve onun Ehl-i Kitap kültüründeki eskatolojik yaklaşımlar ile örtüşen bir çok noktasının bulunduğu öne sürülmüştür. Ayrıca Ehl-i Kitab'ın temelde Yunan ve İran'dan etkilenmiş olması, Kur'an'ın da aynı konuda yabancı tesirlere açık bulunduğunun göstergesi olarak kabul edilmiştir.[100] Kur'an ile Ehl-i Kitap kültürü arasında etkilenme anlamında bir ilgi kurmak isteyenler, şüphesiz uzak ve yakın çevrede bulunan yahudi ve hıristiyan varlığını göz önüne almaktadırlar. Suriye kilisesinde mevcut olan eskatolojik kültürün, doğrudan olmasa bile, Hz. Peygamber'e ulaşmış olabileceğini belirten Andrea Tor, Kur'an'daki ifadelerden hareket etmekte ve söz konusu ifadelerin aslında

---

[98] Sarıkçıoğlu, *Dinler Tarihi*, 303. Hıristiyanlıktaki dünyanın sonu, kıyamet alametleri, Tanrısal Krallık ve buna dair farklı yaklaşımlar için bkz. Atasagun, Galip, "*Hıristiyanlıkta Kıyamet Alametleri ve Dünyanın Sonu*", S. Ü. İ. F. D., Cilt: VIII, Sebat Matbaacılık, Konya 1988, 111 vd.

[99] Bultmann, Rudolf, *Theology of The New Testement*, I-II, Scm Press Ltd, London 1988, I, 4-5.

[100] Ruhun ölümsüzlüğü konusunda Yunan düşüncesinin Yahudiliğe etki ettiğini yukarıda belirtmiştik. İran'daki eskatolojik birikime de yine çalışmanın başında işaret etmiştik. Amellerin tartılması ve yazılması fikrinin Eski Mısır'lılarda, sırat anlayışının da İran'lılarda mevcut olduğu bilinmektedir. Bkz. Tritton, A. S., "*Ba'th*", Encyclopédie de l'İslam, I-VI, G.-S. Maissonneuve, Paris 1960, I, 1125. İslam eskatolojisi ve İran eskatolojisi arasında kurulan ilgi için ayrıca bkz. Gardet, Louis, *L'Islam Religion et Communauté*, Desclée de Brouwer, (Paris) 1970, 104.

Araplara yabancı olduğu kanaatini öne çıkarmaktadır. Ayrıca o, Ümeyye'nin şiirlerindeki tema ile Kur'an arasındaki ilgiye işaret etmek sûretiyle, Ehl-i Kitap kültürünün o bölgeye çok daha önce taşınmış olabileceği tespitini yapmaktadır.[101]

Kur'an'ın ortaya koyduğu ilkelere daha yakın bir kaynak arayanlar ise, yukarıda zikri geçen hanifler ve onların davranışlarını esas almaktadır. Buna göre Hz. Peygamber, ahiret ve ona bağlı konular da dahil olmak üzere, Kur'an'ın ana temalarını haniflerden alarak geliştirmiş, bir din vücuda getirmiştir.[102]

Kolayca tahmin edileceği üzere, Kur'an'ın ahiret telakkîsi ile ilgili böyle bir iddia, temelde Kur'an'ın geneli hakkındaki iddianın bir parçası olarak ortaya çıkmaktadır. Yani Kur'an, bir bütün olarak Ehl-i Kitap ya da haniflerin tesirine açıktır. Böylece ahiret telakkîsi de söz konusu bu tesire bağlı bulunmaktadır. Dolayısıyla konu sadece ahiret telakkîsi açısından değil, bir takım genel değerlendirmelerle ele alınmalı, ahiretle ilgili etkilenme iddiası da söz konusu değerlendirmelerin neticesi ile birlikte düşünülmelidir.

Bütün içeriği ile birlikte Kur'an'ın vahiy mahsulü olması, onun Ehl-i Kitap ya da Arap toplumu tarafından daha önce bilinen bir takım dînî umdeleri veya söz gelimi bir takım kıssaları tekrar etmesine aykırı görülemeyeceği gibi, bütünüyle yeni ve bilinmeyen şeylerle gelmesini de zorunlu kılmayacaktır. Ayrıca yakın çevrede ve yarımadada bulunan Ehl-i Kitap ile Arap halkının son derece sınırlı ilişkileri, bir dinin oluşumuna yetecek malzemeyi sağlamak bir yana, alelade beşerî münasebetin ötesinde bir kültürel etkileşime imkan tanıyacak düzeyde değildi. Dolayısıyla, ahiret ve ilgili konular da dahil olmak üzere Kur'an'daki diğer temaların bir Ehl-i Kitap öykünmesi olarak

---

[101] Bkz. Tor, Andrea, *Les Origines de l'Islam et Le Cristianisme*, Çeviri: Jules Roche, Librairie D'Amerique D'Orient, Paris 1955, 50, 55-58, 91, 146. Ümeyye ile ilgili iddialar için ayrıca bkz. Huart, 24. Carra de Vaux ise, Kur'an'daki eskatoloji için önce hıristiyan etkisinden söz etmekte, sonra da bu etkiyi Tevrat'a kadar çıkarmaktadır. Bkz. *La Doctrine de l'Islam*, Ancienne Librairie, Delhomme & Brigureti, Paris 1909, 26-27.

[102] İslam'ın menşei konusunda hanifleri ve onların uygulamalarını öne çıkaran Batılı yazarların yaklaşımı ve bu yaklaşımın tenkidi için bkz. Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, 79-83; ayrıca bkz. Fazlurrahman, *İslam*, Çeviri: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yy., İstanbul 1992, 15-16.

gösterilmesi tarihi dayanaktan yoksundur.[103] Nitekim bu durum, Kur'an metni incelendiği zaman da açıklıkla görülebilecek niteliktedir. Ehl-i Kitab'ın elindeki metinlerin aslını kabul eden[104] Kur'an, aynı zamanda onları, söz konusu metinleri tahrifle,[105] Allah'ın sıfatlarını bozmakla itham etmekte,[106] ahireti inkarla suçlamakta[107] yine onları, daha önce terk etmiş oldukları bir takım doğruları kabule çağırmaktadır.[108] Kur'an'daki Ehl-i Kitap'la ilgili bütün tespitler yanyana konulduğu zaman, orada, takip eden değil, muhatabına yanlış isnat eden, tashih çabası gösteren, kendi doğrularını güçlü şekilde savunan bir tavırla karşılaşılacaktır. Zaten Hz. İbrahim'i referans olarak öne çıkaran ve böylece tarihî anlamda da Ehl-i Kitab'ın önüne geçen Kur'an, onlar karşısında meşruiyet problemini aştığı gibi, kendisini doğruların sahibi olmak sıfatıyla hakim konumuna taşımıştır.[109]

---

[103] Batılı yazarların bu tür iddiaları, en başta onların vahye bakışları ile ilgilendirilmelidir. Lafız ve mana kesinliğine sahip bir vahyin kişisel bilgilenme ve çevresel etkilenmelerden uzak olarak gerçekleştiğini öngörmek, bunu diğer beşerî bilgilenmelerden (ilham vs. gibi) ayırmak gerekmektedir. Daha sonra da Hz. Muhammed'in böyle bir vahye muhatap oluşu ve bunun imkanı üzerinde durulmalıdır. Yine batılı yazarların içinde bulunduğu kültürel ortam da yukarıdaki iddianın belki psikolojik temellerini kurmaktadır. Söz gelimi, Dante (ö. 1321) *İlâhî Komedya'*da cehennemin "Ara Bozucular ve Bölüntü Yapanlar Hendeği"ne Hz. Peygamber'i de koymaktadır. Dante, Alighieri, *İlâhî Komedya (Cehennem*), Çeviri: Feridun Timur, M. E. G. S. B. Yy., 1989, 292. Çünkü Batı kültüründe Hz. Peygamber'in hıristiyan bir din adamı olduğu, beklediği takdiri göremediği için de yeni ayrılıkçı bir dînî hareket başlattığı hususunda düşünceler bulunmaktadır. Bkz. Timur, Feridun, *İlâhî Komedya*'nın *(Cehennem*) çevirisine yazdığı açıklamalardan, 292-293. Hz. Peygamber ile ilgili olarak Batı kültüründe yer alan olumsuz yaklaşımlar, onun *Deccal* olduğu iddialarına kadar uzanmaktadır. Bkz. Akdemir, Salih, "*Müsteşriklerin Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed'e Yaklaşımları*", A. Ü. İ. F. D., Cilt: XXXI, A. Ü. Basımevi, Ankara 1989, 188-189.

[104] Kur'an'daki pek çok ayet, Tevrat ve İncil'in indirilmesinden, her ikisinde yer alan hükümler vb. konulardan söz etmektedir. İlgili ayetler için bkz. Al-i İmran (3), 93; Maide (5), 43, 44, 45, 46, 66, 68, 110; Araf (7), 157; Tevbe (9), 111; Fetih (48), 29; Saf (61), 6; Cuma (62), 5. Kur'an'ın Tevrat ve İncil'i tasdikini ifade eden ayetlerden bazıları için bkz. Bakara (2), 41; Al-i İmran (3), 3, 50; Maide (5), 46; Saf (61), 6.

[105] Bakara (2), 79.

[106] Allah'a cimrilik atfeden (Maide, 5/64) Yahudiler, Kur'an tarafından Allah'ı gereği gibi takdir edememekle suçlanmaktadır. Enam (6), 91.

[107] Tevbe (9), 29.

[108] Al-i İmran (3), 64.

[109] Watt da Kur'an'ın Yahudi ve Hıristiyanlara karşı Hz. İbrahim'in konumunu kullandığından söz etmektedir. Bkz. *Mohamet a Médine*, Çeviri: S.-M. Guillemin, F. Vaudou, Payot, Paris 1959, 246. Kendilerini Allah'ın çocukları ve sevgilileri olarak tanıtan yahudi ve Hıristiyanlar (Maide, 5/18), bu bencil tavırlarını ahiretle ilgili konularda da sürdürmüşler; cennete sadece kendilerinin gireceğini (Bakara, 2/111), cehenneme girseler bile orada yalnızca belli bir süre kalacaklarını iddia etmişlerdir. Al-i İmran (3), 24. Kur'an onların bu

Hz.Peygamber'in içinden çıktığı Mekke toplumu da dînî-kültürel anlamda oldukça ilginç bir durum sergilemektedir. Onlar hem civardaki halklardan, hem de diğer Araplardan ayrı olarak kendilerini, *İbrahim'in çocukları*, *Harem'in ehli*, *Beyt'in sahipleri* olarak tanımlıyor, özellikle Araplara karşı konumlarını yükseltiyorlar, kendilerini farklı ve üstün görüyorlardı. Araplar da onların kendilerine sağladığı bu konumu büyük ölçüde kabullenmişlerdi.[110] Kabe nedeniyle elde ettiği *dînî merkez* konumunun imkanlarını (statü, ekonomik, ticarî vb.) geniş şekilde kullanacak olan Mekke toplumu, neye inanıyor olursa olsun, artık dînî bir arayış içine girmeyecektir. Diğer bir ifadeyle bahsedilen toplumun Araplar nezdindeki dînî ve sosyal statüsü, o toplumu Ehl-i Kitap kültürü de dahil olmak üzere, başka inançlara kapalı kalması hususunda önemli bir etkendi. O günün şartlarında mümkün olabilecek etkilenmeler önündeki coğrafi, siyasî vb. engellere, Mekke'lilerin kendileri hakkındaki kanaatlerinden kaynaklanan dînî-psikolojik bir engeli de ilave etmemiz gerekmektedir.

Öyleyse denilebilir ki, Mekke halkının ya da Mekke'ye yakın çevrede yaşayan Arapların diğer inançlara karşı ilgisizlikleri, söz konusu inançlar hakkındaki bilgi eksiklerinden kaynaklanmamaktadır. Hatta onların diğer dinler ve bu dinlerin genel iddiaları hakkında belli bilgilere sahip olduklarını kabul etmek, tarihi realiteye daha uygun görünmektedir. Çünkü Mekke'de bile

---

haksız, mesnetsiz ve bütünüyle vehme dayalı iddialarını, ayrıcalık beklentilerini aynı ayetlerde reddetmektedir.

[110] İbn Hişam'ın verdiği bilgiye göre Mekke'liler *harem* dışında her hangi bir yeri (*hill*) tazim etmeme kararı almıştı. Böylece harem ehli olarak ayrıcalıkları her zaman devam edecekti. Hatta Arafat'ta vakfeyi ve Arafat'tan inmeyi de terkettiler. Bunları haccın şeâirinden saymalarına rağmen diğer Araplar tarafından gerçekleştirilmesini istiyorlardı. Kendilerini *hums* (dinde titiz davranan, Kureyş. Bkz. İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 185) diye adlandırıyorlardı. Daha sonra bu durum çocuklara yansımış, *harem* ehlinin çocukları ve *hill* ehlinin çocukları babalarının konumuna uygun hareket etmişlerdir. Bkz. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, 199-200. Mekke halkı burada kalmamış, *harem* ve *hill* ehlinin yiyeceği, giyeceği ve Kabe'yi tavafı ile ilgili de daha bir çok şey ihdas etmiştir. Ama Kur'an, onların kendileri lehine oluşturdukları bu yapıyı ortadan kaldırarak, onların da herkes gibi Arafat'tan inmesini emretmiş (Bakara, 2/191), yiyecek ve giyim konusundaki kısıtlamalarına da son vermiştir. Araf (7), 31-32. İlgili olarak bkz. İbn Hişam, I, 203. *Hums* ve Mekke halkının diğer Araplar nezdindeki konumu için bkz. el-Hamevî, V, 213.

diğer inançlara mensup kimselerin varlığı bilinmektedir.[111] Bununla birlikte Mekke'liler kendilerine dönük ve kibirli bir tavırla inançlarına sahip çıkmışlar, belli sayıdaki ilgili insan dışında, toplumda genel bir dînî arayış eğilimi gelişmemiştir.[112] Dolayısıyla Mekke'lilerin bu tavrı, Mekke'yi başta Ehl-i Kitap kültürü olmak üzere farklı inanç ve kültürlerin nüfuzuna kapamıştır. Artık orada İslam'a vücut verecek güçte değişik bir kültürden söz etmek insaflı bir yaklaşım olmayacaktır. Yine söz konusu toplum içinde yer alan ve başka arayışlara yönelen haniflerin kişisel tercihleri ve çoğunluğa aykırı olma çabaları da bütün kurum ve kurallarıyla yeni bir dine vücut verecek mahiyette değildir.

Çalışmanın daha sonraki safhalarında ahiretle ilgili olarak Kur'an'ın benimseyip yer verdiği her hangi bir unsurun, Cahiliye şiiri, Ehl-i Kitap kültürü veya bir başka kültürdeki paraleline ya da benzerine işaret edilirken aynı zamanda Kur'an'ın bir vahiy eseri olduğu gerçeği göz önünde tutulacaktır.

C. Kur'an'da Genel Olarak Ahiretin Anlatımı ve Dil Problemi

1. Ahiret ve İlgili Konuların Kur'an'daki Görünümü

İnsan, ölümü bir yok oluş şeklinde değil de bir başka yaşam alanına geçiş olarak değerlendirirse, bu yaşam alanıyla ilgili bilgilenme çabaları son derece önem kazanacaktır. Peygamberlerin en önemli görevi, her insanın belli ölçüde taşıdığı gelecek hayat beklentisinin kesin bir gerçek olduğunu bildirmek, dünyadan sonra yaşanacak hayata dair bilgiler vermektir. Nitekim

---

[111] Dinlerini değiştirdikleri iddia edilen haniflerin varlığına daha önce işaret etmiştik. Ayrıca Mekke'de sınırlı sayıda hıristiyan kölenin mevcut olduğunu biliyoruz. Bkz. Blachére, *Le Probleme de Mahomet*, 60.

[112] Ebrehe, ordusu ile birlikte Kabe'yi yıkmak için harekete geçtiğinde Kureyş'ten bazı kimselerle Kabe'ye gelen Abdulmuttalib, Kabe'nin kapısındaki halkaya tutunup Allah'a yakarmış ve imdat dilemiştir: "Rabbim! İnsanlar evlerini koruyorlar, Sen de evini koru! Yarın onların haçı ve güçleri senin gücüne üstün gelmesin! Şayet onları ve kıblemizi başbaşa bırakırsan, ortaya çıkacak durum senin için bilinemez değildir." İbn Hişam, I, 50-51. Bu yakarış, Mekke halkının Hıristiyanlıkla ilgili belli bir bilgiye sahip olduğunu, Hırıtiyanlığı da kendi inançlarının tam karşısına koyduğunu göstermektedir.

Kur'an, peygamberlerin uyarı görevlerinin ahiretle ilgili olduğunu açık ifadelerle ortaya koymuştur.[113]

En son vahiy olarak Kur'an, bakışını içinde bulunduğumuz dünyadan ziyade ahirete yöneltmiştir. Bu aynı zamanda peygamberlerin asıl görevi ve dinin genel amacına da uygun bir yaklaşım şeklinde değerlendirilmelidir. Kur'an, ahiretle ilgili olarak özellikle fiziksel ödül ve cezaya atıfta bulunmaktadır.[114] Ama ölüm ve yeniden dirilme konusunda, cennet ve cehennemin topoğrafyası ve cezadan kurtulma hususunda son derece az bilgi vermekte,[115] ahiretle ilgili anlatım elemanlarını simetrik şekilde (dünya-ahiret, sevap-ıkap, cennet-cehennem, nimet-azap vb.) bir araya getirse bile[116] sistemli; unsurları her zaman birbirini takip eden bir gelecek hayat telakkîsi oluşturmak için çaba sarfetmemektedir. Aksine Kur'an, -Tor'un ifadesiyle Peygamber- "Son şeyleri öğretmek isteyen bir apokaliptisyen gibi değil, muhataplarını uyandırmak ve onları sarsmak isteyen bir *vaiz* (prédicateur) gibi davranmaktadır."[117] Kıyametin ortaya çıkışını, cennet ve cehennemi, ahirette yaşanacakları çok canlı tasvirlerle dile getiren Kur'an, başka bir konu için bu kadar canlı, etkileyici, zengin bir dil tercih etmemektedir.[118]

Ölümden sonraki hayatın çoğunlukla bir sistem gözetilmeden vahye konu olması ve sözü edilen anlatımın gelecekte vukuu bulacak bir şeyi ihbardan öte bir üslûp denemesi oldukça ilgi çekicidir. Bu üslûp kanımızca, daha ziyade nübüvvetin dünyadaki hedefleriyle ilgilendirilmelidir. Çünkü ölüm

---

[113] "*...yevmu't-telâk'*ı (kavuşma günü/ahiret) haber vermek için kullarından dilediğine emrinden ruhu (vahy) indirir..." Ğafir (40), 15.

[114] Woldman, Marilyn Robinson, "*Eschatology: Islamıc Eschatology*", The Encyclopedia of Religion, I-XIII, Collier Macmillan Publishers, London (ty), V, 155.

[115] Woldman, V, 152.

[116] el-Câhız, Ebû Osman Ali b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I-II, Tahkik: A. Muhammed b. Harun, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1985/1405, I, 21; Blachère, *Introduction au Coran*, Libraire G.-P. Maisonneuve, Paris 1959, 180.

[117] Tor, 71. *Apokalips* (Apocalypse), Yunanca *vahiy* demektir. Ehl-i Kitap kültüründe ise dünyanın sonu ile ilgili ve eskatolojik içerikli vahiyler ve ona bağlı oluşan dînî-kültürel birikimin adıdır. Bkz. Gruenvald, Ithamar, "*Apocalpse*", The Encyclopedia of Religion, I-XVI, Macmillan Publishing Company, New York (ty), I, 334. vd. Ayrıca bkz. Prendergast, Terrence, *Dictionary of The New Testament*, Harper & Row Publishers, San Francisco 1983, 96.

[118] Bkz. Derveze, İzzet, *Kur'ânu'l-Mecîd*, Çeviri: Vahdettin İnce, Ekin Yy., 1997, 163-167.

bile tek başına yeterince ürkütücü ve uyarıcı bulunabilecekken, insanın iç dünyası da dahil olmak üzere, çevresinde gördüğü her şeyin; yer, gök, dağlar, denizler, ırmaklar, bahçeler, en korkunç haliyle ateş ve diğer bir çok hususun da bu anlatıma katılması, güçlü temsillerin yapılması, insanı mutlu kılacak ve bedbaht edecek şeylerin ısrarla vurgulanması, kuşkusuz Hz. Peygamber'in henüz dünyada bulunurken gerçekleştirmek istedikleriyle yani insanların doğru davranışlara yönlendirilmeleriyle ilgilidir.

Kur'an'ın, özellikle ilk inen ayetlerde ahiret temasını yoğun şekilde öne çıkarması farklı yorumlara neden olmuştur. Hz. Peygamber'i, Arap halkı içinden çıkmış bir reformist olarak değerlendirenler, onun bu tema ile muhataplarını "şaşırtmak" istediğini düşünmüşlerdir.[119] Goldziher'in yaklaşımına göre ise Hz. Peygamber'in söylemindeki bu "ana tema",[120] tebliğinin özellikle ilk dönemlerinde karşılaştığı güçlükler ve Mekke'lilerin aldırmaz, "kibirli" ve "alçak gönüllülük"ten uzak tavırları nedeniyle detaylanmış, ürkütücü bir hal almıştır.[121] Fazlurrahman'ın tespitine göre de Kur'an, Hz. Peygamber ve sahabîlere yönelik baskılar neticesinde kıyamet günü hakkındaki uyarılarını sıklaştırmış, muhalefetle karşılaşan, uyarılarına inatla karşı konulan peygamberlerin hikayelerini anlatmıştır.[122] Izutsu, Hz. Peygamber'in karşılaşmış olduğu direnci izah ederken, o döneme de isim olmuş *cehl* kökünden hareket etmekte, *cehl*i; *ilim*den ziyade *hilm*in (ağırbaşlılık, teennî, sukûn)[123] karşıtı olarak ele almakta, kelimenin söz konusu anlamını belirginleştirmektedir.[124] Buna göre *cahiliye* tabiri; "İslam inancına karşı özel bir husumet ve saldırganlık" gösteren kimselerin tavırlarını ifade etmektedir.[125]

---

[119] Macdonald, D. B., "*al-Kıyama*", Encyclopédie de L'Islam, I-VI, G-P. Maisonneuve, Paris 1960, II, 1109.

[120] Goldziher, I., *Le Dogme et la Loi de L'Islam*, Çeviri: Felix Arin, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, S. A., (Paris) 1973, 5.

[121] Goldziher, *Le Dogme*, 5; ayrıca bkz. Blachère, *Le Probleme de Mahomet*, 50.

[122] Fazlurrahman, *İslam*, 21.

[123] *Hlim* ve *cehl*in anlamı için bkz. *el-Ferâhîdî*, III, 246, 390; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, I-VI, Tahkik: Abdusselam M. Harun, Dâru'l-Ceyl, Beyrut (ty), II, 93, I, 489.

[124] Izutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, Çeviri: Selâhattin Ayaz, Pınar Yy., İstanbul 1991, 53 vd.

[125] Izutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, 61.

Mekke'deki etkin güçler karşısında son derece zayıf kalan küçük mümin topluluk, kendisini vahyin koruyuculuğuna teslim etmiştir. Vahyin dinamik yapısı da göz önüne alındığında, Kur'an'ın bahsedilen etkin güçlere karşı uhrevî tehditlere vurgu yapması, inananları moral açısından güçlendirmek için de yine uhrevî mutlulukları belirginleştirerek, onları sıkça zikretmesi son derece tabiî görünmelidir. Nitekim Hz. Aişe, ilk inen vahiylerin ahiret ve ilgili konuları içermesini, nübüvvet sürecinin bir gereği olarak algılamaktadır. Ona göre uhrevî beklenti ve endişeleri çarpıcı ifadelerle güçlendirilen insanlar, dünya hayatında kendilerinden istenen şeyleri yapmakta zorlanmayacaklardır.[126] Görüldüğü gibi, Hz. Aişe, Kur'an'ın ahiretle ilgili ifadelerini, insanların iyi ve doğruya sevk edilmesi açısından önemli bulmaktadır. Ancak bu güçlü anlatım, üslûp ve bu anlatım üzerinde yapılan farklı yorumlar, sözü edilen hususların belli bir hakikatinin olmadığı anlamına gelmeyecektir.[127] Dolayısıyla bahse konu ifadeler hem bir gerçekliği göstermeleri açısından ele alınmalı, hem Hz. Peygamber'le müşrikler arasındaki mücadelenin seyri bakımından değerlendirilmeli, hem de inanan insanları doğru davranışlara yönlendirme konusundaki etkileriyle göz önünde bulundurulmalıdır.

Kur'an'daki ahiret anlatımı Arapların, özellikle de Hicaz Araplarının dilini ve zihin yapısını gözetmiştir. Söz gelimi Kur'an'ın ahiretle ilgili terminolojisi, o günün Mekke'sinde geçerli olan ticârî dili (hesap, zarar, satın alma, rehin vb.) belli ölçüde yansıtmaktadır.[128] Araplar arasında yaygın olan bu ticârî terimler, Kitab-ı Mukaddes'e oranla Kur'an'da daha fazla yer

---

[126] Buhari'nin Hz. Aişe'ye nispetle naklettiği bir habere göre Hz. Aişe, önce kıyametin (cennet cehennem) bulunduğu surelerin nazil olduğunu, insanların İslam'a yönelmesiyle de helal ve haramlarla ilgili emirlerin geldiğini bildirmektedir. Şayet diyor Hz. Aişe, ilk olarak "İçki içmeyin!", "Zina etmeyin!" emirleri gelseydi insanlar, "İçkiyi, zinayı bırakmayız!" diyeceklerdi. Yine Hz. Aişe, "...Kıyamet daha bela ve daha acıdır" (Kamer, 54/46) ayeti geldiğinde kendisinin oyun çocuğu olduğunu, Bakara Suresi indiğinde ise Hz. Peygamber'le evli bulunduğunu hatırlatmaktadır. *Fedâilu'l-Kur'an*, 6. Ayrıca bkz. en-Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, *Tefsîru'n-Nesâî*, I-II, Tahkik: Sabri b. Abdilhâlık eş-Şâfiî es-Seyyid b. Abbar el-Celî Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1990/1410, II, 370-371.

[127] Derveze, *Kur'an Cevap Veriyor*, Çeviri: Abdullah Baykal, Yöneliş Yy., İstanbul 1988, 327.

almaktadır.[129] İhvân-ı Safâ da ahiret anlatımı açısından dünyada yaşananlarla ahirette yaşanacaklar arasındaki benzerliğe işaret etmektedir. Bu benzerlik, özellikle ticârî işler (ölçü tartı, hesap, kitap, şahitlik vb.) ve dünyadaki insanlar arasında yaşanan ihtilafların çözüm şekli yani mahkeme usûlü (suçlu, tanık, kâtip, kadı, hâkim vb.) ile gerçekleştirilmiştir.[130]

Yine Kur'an, muhataplarının bildiği kavramları, tanıdığı eşyayı, tabiatta gördüğü düzeni vs. ahiret anlatımına kattığı gibi, o toplumda mevcut olan kurumları ve o kurumların işleyişini de bahsi geçen anlatıma dahil etmiştir. Mesela Ebû Cehl, Hz. Peygamber'in Kabe'de namaz kılmasını engellemek istemiş ve onu yandaşlarının çokluğu ile tehdit etmişti. Bunun üzerine Alak Suresi'nin son ayetleri, Ebû Cehl'in taraftarlarına karşılık cehennemdeki zebânî varlığını öne çıkarmıştır.[131] Böylece özellikle Mekke toplumunda nüfuz ve baskı aracı olarak görülen yandaşlık, ahirette mevcut olan bir unsurun (zebânî/cehennem görevlileri) anlaşılmasını kolaylaştırmıştır.

Kur'an vahyinin yaşanan şeyler üzerine inmesi, onun önemli bir özelliğidir. Böylece hem vahyin fonksiyonelliği ortaya çıkacak ve yaşanan şeyler inananlar lehine yorumlanarak onlara destek sağlanacak, hem de orada dile getirilen hususlar insanların zihnindeki karşılıklarıyla örtüşecektir.[132] Bu durum, yani vahyin yaşanan hayatı takip etmesi ve bir anlamda toplumu iyileştirme çabalarına doğrudan katılması, başta ahiret olmak üzere bazı konuların sıkça vurgulanmasını zorunlu kılmıştır. Nitekim Kur'an cem ve tertip edildikten, iki kapak arasına alındıktan sonra diğer tekrarlarla birlikte ahiretle ilgili tekrarlar da daha görünür hale gelmiştir. Mushaf olarak Kur'an'a bakmak bir yana, Kur'an'ın vahyedildiği süreçte her inen ayet ya da ayetler

---

[128] Torrey, Charles C., *The Commercial-Theological Terms İn The Koran*, E. J., Brill, Leyden 1891, 1.

[129] Torrey, 4, 7.

[130] İhvânu's-Safâ, *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, I-V, Tahkik: Arif Tamir, Menşûrâtu Avidat, Beyrut 1415/1995, V, 198.

[131] Bkz. Alak (96), 13-19. ayetlerin tefsiri için bkz. et-Taberî, XXX, 322.

[132] Müşrikler, Kur'an'ın bir defada indirilmesini gündeme getirmişlerdi. Kur'an bunun niçin olamayacağını açık bir dille ifade etmiştir: "Küfredenler dediler ki: Kur'an ona bir defada indirilmeli değil miydi? Biz onu senin gönlüne yerleştirelim diye (bir defada indirmedik) ve onu tane tane okuduk. Onların sana getirdikleri hiç bir mesel (temsil) yoktur ki, biz sana doğrusunu ve daha açığını getirmeyelim." Furkan (25), 32-33.

grubu, Kur'an olarak algılanmış, kendi başına değerlendirilmiştir. Dönemin özelliği gereği ahiretle ilgili konulara yapılan vurgu ve bu konuların tekrarı çok yerindeydi. Söz konusu tekrara imkân veren üslûp, bilhassa Kur'an'a muhatap olan toplum tarafından doğru algılanmıştır. Ancak vahiy sürecinin devamında şartların da değişmesiyle ahiret ve ona bağlı konular -göreceli olarak- daha az zikredilmiş ve belli ölçüde vahyin dışında kalmıştır. Vahiy süreci açısından ilk başta çok anlamlı bulunan tekrar, mushafın özellikle son surelerinde yoğun şekilde göze çarpacaktır. Çünkü vahyin ilk dönemlerinde inen sureler elimizdeki Mushaf'ın daha ziyade son tarafında bulunmaktadır. Dolayısıyla ahiretin tekrarına ilişkin bu yoğunluk, sadece ashabın sure tertibi ile ilgili görülmelidir. Kur'an'ın ahirete dair atıflarını, vahyin ilk dönemlerinde gösterdiği özellikleri ihmal ederek, bu gün elimizde bulunan mushaf şeklinden hareketle tespit etmek mümkün değildir. Esasen vahyin korunması, sonraki nesillere aktarılması açısından son derece önemli olan ve mushaflaşmaya kadar uzanan cem ve tertip faaliyeti, insanların Kur'an'a bakışını, mushafa bakış şekline çevirmiş, böylece ashabın çok iyi takip ettiği vahiy süreci daha sonra gelen insanlar tarafından yeterince algılanamamıştır.

Kur'an'daki sure ve ayetler indiği yere veya zamana nispetle Mekkî ya da Medenî olarak iki temel ayırıma tabi tutulsa bile, hangisinin Mekkî, hangisinin de Medenî olduğu hususunda doğrudan Hz. Peygamber'e atfedilen hiç bir haber bulunmamakta, sure ve ayetlerle ilgili bu tespitler ashabın bilgisine dayanmaktadır.[133] Ashaba kadar uzanan bu bilgilerle, hem Mekkî, Medenî sureler belirlenmeye çalışılmış,[134] hem de belirlenen bu surelerden

[133] ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilu'l-İrfân*, I-II, Dâru İhyâi'l-Ulûm, (Beyrut) (by), I, 189.

[134] Mekkî ve Medenî surelerle ilgili bilgi için bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Bâkıllânî'nin İ'câzu'l-Kur'an'ı ile birlikte, I-II, el-Mektebetu's-Sakâfiyye, Beyrut 1975, I, 8-18, Zerkânî, Ebû'l-Hasan el-Ensarî'nin *en-Nâsıh ve'l-Mensûh* adlı kitabından naklen Medenî surelerin yirmi tane olduğunu, Mekkî ya da Medenî olduğunda ihtilaf bulunan surelerin on iki tane olduğunu, geri kalan surelerin ise Mekkî olduğunu tespit etmektedir. Buna göre Medenî sureler şunlardır: Bakara, Al-i İmran, Nisa, Maide, Enfal, Tevbe, Nur, Ahzab, Muhammed, Fetih, Hucurat, Hadid, Mücadele, Haşr, Mumtehine, Cuma, Munafikin, Talak, Tahrim, Nasr. Üzerinde ihtilaf olan sureler ise şunlardır: Fatiha, Ra'd, Rahman, Saf, Teğabun, Mutaffifin, Kadr, Beyyine, Zilzal, İhlas, Muavezeteyn. *Menâhilu'l-İrfân*, I, 191.

hareketle ilgili ayırımın dayandığı özellikler tespit edilmiştir.[135] Mekkî ve Medenî sureler içerik ve üslûp açısından farklı özellikler göstermektedir. Mekkî sureler daha ziyade, tevhit ve ahiret de dahil olmak üzere, inanç konularıyla ilgilenmiş, çoğunlukla pratik kurallara yönelen Medenî sureler ise, inanç konularına "doktrinel" anlamda her hangi bir ilave yapmamıştır.[136] Ahiretle ilgili konuların daha ziyade Mekkî surelerde yer alması, Kur'an'ın ahiret anlatımının Mekke döneminde şekillendiği anlamına gelmektedir. Bu da söz konusu ifadelerin bir takım yerel unsurları, bölgesel değerleri ve belli dönemin izlerini taşımalarını zorunlu kılmaktadır. Arapların Sâmi ırklardan olması ve Arapça'nın da yine Sâmî dillere dahil bulunması ise, aynı anlatımın bu defa daha genel perspektiften ele alınmasını zorunlu hale getirmektedir.

2. Bir Anlatım Aracı Olarak Dil ve Ahiret

Sâmî halklar, Anadolu'nun güneyi, İran'ın batısı, Basra Körfezi, Hint Okyanusu kıyıları ve Doğu Akdeniz'le sınırlı bölgede yaşamış ve ortak bir kültür oluşturmuşlardır. Bu halklar arasında, Arapları, Yahudileri, Finikelileri, Babillileri sayabiliriz.[137] Sözü edilen halkların dilleri de pek çok noktada (kelimeler, harflerin çıkış yerleri, sarf yapıları vb.) benzeşmektedir.[138]

Arapça, hem mensup olduğu dil ailesinden hem de çevrede bulunan diğer dillerden çok sayıda kelimeyi bünyesine katmış ve kendisine mal etmiştir. Kur'an'da da azımsanmayacak sayıda muarrab kelime

---

135 İçinde *kellâ* lafzı ve secde ayeti geçen, Bakara ve Al-i İmran hariç başında hece harfi bulunan, Bakara hariç peygamber kıssalarından söz eden, Bakara hariç Adem ve İblis'ten bahseden sureler Mekkî'dir. İçinde "Ey İnsanlar!" tabirinin yer aldığı sureler Mekkî, "Ey İman edenler!" tabirinin yer aldığı sureler ise Medenî'dir. Ayrıca içinde farzlar ve hadlerin, cihad ve ilgili ahkamın, Ankebut hariç içinde münafıkların zikredildiği sureler Medenî'dir. Biçimsel olarak bakıldığında Mekkî surelere nispetle Medenî surelerin ayetleri daha uzundur ve Medenî sureler daha hacimlidir. ez-Zerkânî, I, 195-197.

136 Bkz. Lemmes, 71-72.

137 Bkz. Zaza, Hasan, *es-Sâmiyyûn ve Luğâtuhum*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1990/1410, 7-9.

138 Zaza, *es-Sâmiyyûn*, 10. Sâmî diller arasında hangi dilin anadil konumunda olduğu tespit edilememiştir. Söz gelimi, İtalyanca ve İspanyolca'ya nispetle Latince, Farsça ve Urduca'ya göre de Sanskritçe anadildir. İbranca, Arapça ve Babilce'nin anadil olduğuna dair iddialar söz konusudur. Ancak bütün bunlar tahminden öteye geçmemektedir. Corci Zeydân, 35-36.

bulunmaktadır.[139] Kur'an'ın ahiret anlatımında tercih ettiği kelimelerden muarrab olanlar çalışmamız içerisinde yeri geldikçe işaret edilecektir.

Semâvî kültürü devam ettiren Kur'an, tabiî olarak ortaya çıktığı coğrafyanın bir ürünüdür ve orada yaşayan insanlarla doğrudan ilgilidir. Dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılmasında kendi dili, yakın çevrede bulunan dillerle birlikte, Kur'an'ın devamı olduğu geleneğin daha önce ortaya koyduğu, özellikle inançla ilgili değerler ve bunların Kur'an tarafından tashihli şekilde yenilendiği kanaatı da göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim ahiret ve ilgili konuların Kur'an'dan takibi, onların Ehl-i Kitap kültüründe, az-çok mevcut bulunan görünümlerini de gündeme getirecektir. Böylece, ele alınacak kavramların, dil başta olmak üzere, tarihî ve kültürel arka planına yapılacak doğrudan ya da dolaylı atıflar konunun anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Ahiretle ilgili ifadeler sadece dil yönünden değerlendirilecek olursa içiçe geçmiş bir kaç güçlükle karşı karşıya kalınır. Buna göre, evvela dil ve doğrudan dilin barındırdığı güçlükleri görmek gerekmektedir. Sonra dînî metinlerin ve dînî ifadelerin genel anlaşılma problemleri, neticede de ahiretle yani insanın bütünüyle his ve müşahedesi dışında bulunan bir alanla ilgili anlatımın güçlüğü kendini gösterecektir.

Bilindiği gibi diller, zihinde gerçekleşen kavramların sözle ifadesi, bu sözlerin, ilgili olduğu manalara işaret ettiği konusunda insanların uzlaşmasıyla/anlaşmasıyla meydana gelirler. Elbette bu anlaşma kendiliğinden oluşacak, kişiden kişiye değişen kavramları gösteren kelimelerle medlülleri arasında tam bir uygunluk bulunmayacaktır.[140] Artık mevcut olan hiç bir şey dille tam olarak anlatılamayacak ya da dilin ifade ettiği şey, mevcut bir şeye tekâbul etmeyecektir.[141] Söz gelimi bizim zihnimizde yer alan "çocuk" kavramı herkese göre değişecek ve dünyada mevcut olan bir gerçekliğe işaret etmeyecektir. Bu zorluk, yukarıda da ifade edildiği gibi insanlar arasında

---

[139] Bkz. er-Râfiî, Mustafa Sâdık, *İ'câzu'l-Kur'an ve Belâğatu'n-Nebeviyye*, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, (Mısır) 1961/1381, 75-76.

[140] Bkz. Üçok, Necip, *Genel Dilbilim (Lenguistik)*, Sakarya Basımevi, Ankara 1947, 5.

[141] Üçok, 5. İlgili olarak ayrıca bkz. Arneldez, Roger, "*Fârâbî'nin Felsefesinde Düşünce ve İfade*" Çeviri: İsmail Yakıt, Felsefe Arkivi, Sayı: 26, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1987, 193-194.

oluşan zımnî anlaşma ile giderilmektedir. Görülüyor ki, anlatımın en önemli aracı olan dil, haddi zatında ciddi bir yetersizlik içermektedir.

Dînî ifadelerin anlaşılmasındaki güçlüklerin önemli kısmı, ifadelerin daha ziyade aşkınla ilgili olmasından kaynaklanmaktadır. Esasen Kur'an, bahsi geçen anlaşılma güçlüğüne kendi ayetleri açısından işaret etmekte, ayetlerden bazılarının herkes tarafından aynı şekilde anlaşılacak (muhkem) nitelikte olduğunu, bazılarının da farklı yorumlara (te'vîl) açık (müteşâbih) bulunduğunu belirtmektedir.[142] Şayet dînî metinlerin anlaşılmasında ki asıl güçlük, duyu organlarıyla algılanamayan sahada konuşmaktan kaynaklanıyorsa,[143] o takdirde ahiret ve ona bağlı konuların anlaşılmasında da önemli bir güçlüğün yaşanması tabiîdir. Nitekim Hz. Peygamber, kıyamet günü insanların binekli, yaya ve yüzüstü sürünenler olmak üzere üç grup şeklinde haşr olunacaklarını ifade edince ashap, insanların yüzüstü nasıl yürüyeceklerini sormuş, buna karşılık Hz. Peygamber de, "Onları ayakları ile yürütmeye kadir olan yüzüstü de yürütür"[144] biçiminde bir cevapla, bahsi geçen anlatım güçlüğüne işaret etmiştir. Esasen bu, ba'sın keyfiyeti sorulduğunda Kur'an'ın takındığı tutumun bir benzeridir. Ba'sın nasıl gerçekleşeceğini merak eden kimselere Kur'an, bu konuda her hangi bir açıklama yapmamış, sadece onlara ilk yaratmayı[145] ve yaratılmaları insanın yaratılmasından daha zor olan varlıkların yaratılmasını[146] hatırlatmış, Allah'ın kudretine vurgu yapmakla yetinmiştir. Çünkü insanların duyuları uzağında bulunan ahiret ve ona bağlı konuların anlatımı, vahyin indiği toplumun dili (kelime ve kavramlar), hayat tarzı, kültürel birikimi (ve insanların ürettiği ortak bilgiye ulaşmadaki yetersizlikleri) ile sınırlıdır.

---

[142] Al-i İmran (3), 7.
[143] Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, Çeviri: Mehmet Aydın, Hulbe Yy., Ankara 1982, 114-115.
[144] Muslim, *Sıfâtu'l-Munâfikîn ve Ahkâmuhum*, 11; et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve, *es-Sunen*, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ, içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1413/1992, *Kıyame*, 3.
[145] İsra (17), 51.
[146] Ğafir (40), 57.

Ayrıca insanların hiç bilmediği bazı kelimeler ahiret anlatımında yer alabileceği gibi, bildiği kelimeler de bilinen anlamları dışında, bu anlatımda kullanılabilir. Nitekim Mâturîdî (ö. 333/944), Kur'an'ın cennetteki bir kaynağın ismi olarak sunduğu *selsebîl* (İnsan, 76/18) kelimesinin dilciler tarafından bilinmediğini, cehennemdeki yiyeceklerden biri olan (Duhan, 44/43; Saffat, 37/62; Vakıa, 56/5) *zakkûm*un da dünyada kötü ve kerih şeylere isim olmadığı halde, cehennemde kötü ve kerih şeylere isim olduğunu tespit etmektedir. Yine ona göre, *zakkûm* da dahil olmak üzere cehennemdeki yiyecek ve içeceklerden *ğıslîn* (Hakka, 69/36) ve *darî'* nin (Ğaşiye, 88/6) dünyadaki anlamlarından ayrı olarak cehennemdeki azap için kullanılan şeylere isim olması, Allah'ın da bunlarla ilgili bilgiye hiç kimseyi muttali kılmaması mümkündür.[147]

İnsanların uzağında ve bilgisi dışında bulunan ahiret, orada yaşanacak olanlar, Peygamber tarafından -*tehdit* ve *terğîb*in aşırı vurgusuna yönelik değişik ifade biçimleri şeklinde- dünyada gerçekleştirmek istediği faaliyetler için değerlendirilmiş, dünyada gerçekleştirilen iyileştirmeler biraz da ahirete dayalı korku ve ümitler üzerine kurulmuştur. Böylece Peygamber'in toplumdan gördüğü olumsuz yaklaşımlar, ortaya çıkan mücadele de ahiret anlatımına dolaylı şekilde yansımış, bir manada ahiret ve ilgili konuların anlaşılmasını güçleştirmiştir.

Bizim tartıştığımız konu bakımından tek anlatım aracı olarak dilin barındırdığı zorluklar, nasların çok rahat bir üslûpla ortaya çıkıp anlaşılma beklemesi, bilhassa ahiretle ilgili nasların taşıdığı belirsizlikler, ahirete dair ifadelerin anlaşılmasında iki temel yaklaşımın belirginleşmesine neden olmuştur. Buna göre indiği yerde tutunmaya çalışan ve kabul bekleyen vahiy; ya gerçekte çok daha farklı olan şeyleri muhataplarının kolayca anlayacağı ve kabulde zorlanmayacağı bir şekle dönüştürerek anlatmıştır. Ya da Kur'an vahyinin tercih ettiği bu belirgin maddî anlatım,[148] hakikatin bir ifadesidir.

---

[147] el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 1a.-814b., Topkapı/Medine No: 180, 737b.

[148] Kur'an'ın ahiretle ilgili olarak maddî bir anlatım tercih ettiği hususu için bkz. Carra de Vaux, *La Doctrine de l'Islam*, 31.

Ahiretle ilgili nasların anlaşılması üzerine en çok konuşanlardan biri olan İbn Sina (ö. 429/1037)'ya göre peygamberler *meâd*ı, halkın anlayışına uygun misallerle ve onlara tasavvur imkanı tanıyacak rumuz vs. ile anlatırlar.[149] Temsîlî anlatım terkedilse ve çoğunluğun uygun bulacağı tarz (dirilme ve ona bağlı sevap ve ikap) tercih edilmese, insanlar *rağbet* (uhrevî ümit) ve *rehbet* (uhrevî korku) içinde olamazlar.[150] İbn Rüşd (ö. 595/1198) de bu yaklaşımı paylaşmaktadır. *Meâd*la ilgili anlatımın insanları faziletli davranışlara sevk etme hususundaki etkinliğine işaret eden İbn Rüşd, sözü edilen anlatımın (temsil) cismânî olmasını (bedensel unsurlarla temsil) ruhânî olmasından (ruhânî unsurlarla temsil) daha uygun bulmaktadır.[151] Emir Ali, ahiret ve ahvalini kastederek, kültürel seviyeleri belli ölçüdeki insanlara mücerret ve yüksek meseleleri başka türlü anlatma imkanının olmadığını ileri sürmektedir.[152]

Temsil; gayb olan, insanın müşahedesi dışında bulunan bir şeyi görünür şeylerle tasvir etmektir. Ancak böylece, o gayb olan şeyin taşıdığı manaya ulaşılabilecektir.[153] Yani temsil, gaibin şahide benzetilmesi (temsil)dir.[154] Dînî anlatımda zorunlu bir unsur olarak görülen bu tarz, elbette İslam öncesi döneme kadar götürülebilir. Nitekim "Eski Hıristiyan kilisesinde dinin hakikatlerini ifade eden akidelere *symbolon* (sembol) denilir ve bu sûretle onun

---

[149] İbn Sina, Ebû Ali el-Hüseyn b. Ali, *en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât*, I-II, Tahkik: Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1992/1412, II, 165-167.

[150] İbn Sina, *Risâle Adhaviyye fi Emril-Meâd*, Tahkik: Suleyman Dunya, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, (Mısır) 1949/1268, 59.

[151] Bkz. İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, Faslu'l-Makâl ve Zeyli ile birlikte, el-Matbaatu'l-Cemâliyye, (Mısır) 1910/1328, 121-122 vd. ; *Tehâfutu't-Tehâfut*, I-II, Tahkik: Suleyman Dunya, Dâru'l-Maârif, (by) (ty), II, 870.

[152] Emir Ali, 171. Hamidullah da semboller olmadan ahiret aleminin tasvir edilemeyeceğini düşünmektedir. "*İslam'da Sembol*", Çeviri: İsmail Yakıt, S. D. Ü. İ. F. D., Sayı: 2, Isparta 1995, 302. Yine Hamidullah, Kur'an'daki cennet ve cehennem anlatımını dünyada yaşayan insanın doğru davranışlara yöneltilmesi ile ilgili bularak, doğru davranışlara mükâfât olarak vaadedilen cennetin de artık bir "mekan" ya da bir "hal" olmasını önemsememektedir. Bkz. *İslam Peygamberi*, II, 50-51; "*İslam'da Sembol*", 302.

[153] et-Tirmizî, el-Hakîm, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali, *el-Emsâl mine'l-Kitab ve's-Sunne*, Tahkik: Ali Muhammed el-Becâvî, Mektebetu Dâri't-Turâs, Kahire (ty), 62.

[154] Zemahşerî, bu tarifi, Zeccâc (ö. 331/942)'a nispet etmektedir. ez-Zemahşerî, el-*Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vil*, I-IV, Dâru'l-Fikr, (by) (ty), II, 362.

aşılamaz sınırlarına ima edilirdi."[155] Latince ve Yunanca'da kullanımına şahit olunan *sembol* kelimesi her hangi bir işaret, alamet anlamına gelmekle beraber,[156] aralarındaki analojik (temsîlî) uygunluk nedeniyle bir başka şeyi gösteren şey olarak tanımlanmış[157] ve daha sonra da bu tanım doğrultusunda kullanım alanı genişlemiştir. Artık, "Tüm işaret, alamet, nişan vb. belirtilerle kastedilen şeyleri içine alan sembol, geniş anlamda ele alındığında kendi dışındaki bir şeye karşılık olmak üzere akla getirilen herhangi bir şey olarak tanımlanmaktadır."[158] Yani sembol denildiği zaman, "Düşünce, fikir veya duyguların şekil ve tabiat cihetinden ilişkin olduğu canlı veya cansız objelerle temsil edilmeleri keyfiyeti anlaşılır."[159]

Ahiretle ilgili anlatımlar müteşabih naslardan sayılabilir[160] ve müteşabih naslar da sembolik yorumlara uygun olabilir.[161] Ama dînî konulardaki sembolik dil, "Büsbütün tasvir edici değil fakat daha çok, telkin edici ve çağrıştırıcıdır" ve "Gerçeklik de sembolik kalıptan daha fazla bir şeydir."[162] Nitekim İkbal meâdla ilgili olarak Kur'an'da yer alan bir ifadenin (en-neş'etu'l-uhrâ) izahı sadedinde şu tespiti yapmaktadır: "Kur'an-ı Kerim'in ifadesindeki benzetmeler bunun ancak bir gerçek olduğunu ortaya koyarlar, onun asıl mahiyetini ve şeklini açıklamazlar."[163] Buna göre söz konusu ifadelerin sembolik kabul edilmesi, aslında onların nasıl anlaşılması gerektiğini izah etmekten çok, nasıl anlaşılmaması gerektiğini ortaya koymakta, yani onların hakikî manalarına hamlini engelleme amacını gütmektedir. Yoksa bu ifadelerle ilgili olarak nihâî anlamda bir keşif çabasına girmek çok iddialı bir tutum olacaktır.

---

[155] Schimmel, Annemarie, "*Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?*", A. Ü. İ. F. D., Sayı: 3-4, Ankara 1964, 68.
[156] Lalande, 1079. *Le Petit Robert Dictionnaire de la Langue Française*, Dicorobert İnc., Montréal 1993, 2188.
[157] Lalande, 1079; *Le Petit Robert*, 2188.
[158] Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri 1995, 91.
[159] Yakıt, İsmail, *Yunus Emre'de Sembolizm Çıktım Erik Dalına*, T. C. Kültür Bakanlığı Yy., Ankara 2002, 2.
[160] İbn Rüşd, *el-Keşf*, 122-123.
[161] Yakıt, *Yunus Emre'de Sembolizm*, 6.
[162] Watt, *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, Çeviri: Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul 1991, 56.

Üzerinde durduğumuz nasları temsîlî bir anlatımın ögeleri olarak anlayan müslüman Felsefeciler, aslında söz konusu yaklaşımı daha ziyade kendi sistematik düşünceleri nedeniyle de ortaya koymuşlardır. Buna göre, ruh-beden ayrılığına dayanan bir insan tanımı, sonra ölüm ve ruhun bekâsı konusu ve ona bağlı olarak bedensel dirilişin (cismânî haşr) imkansızlığı, sevap ve ikap için cennet ve cehennemin bir mekan olarak düşünülmeyişi vb. nedenler, bahse konu nasların hakikate hamlini engellemekte, aynı nasların -tıpkı haberî sıfatlarda olduğu gibi- tevilini zorunlu kılmaktadır.

Ahiretle ilgili nasları hakikate hamleden genel bakış açısı ise bilhassa Gazzâlî (ö. 505/1111) ile İslam düşünce tarihindeki yerini almış ve konu az önce yukarıda zikri geçen argümanlar çerçevesinde tartışılmıştır.[164] Böylece cismânî haşrın imkansızlığı esasına dayanan, Kur'an'daki maddî anlatımın tevilini zorunlu gören bakış açısı reddedilmiştir. Çünkü tartışılan nasların hakikate hamli önünde dînî ve aklî hiç bir engel bulunmamaktadır. Burada yalnızca söz konusu ifadelerin anlaşılmasındaki güçlüğe işaret etmek için değinilen bu önemli tartışma, çalışmanın ikinci bölümünde ele alınacaktır.

---

[163] İkbal, Muhammed, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çeviri: H. Ahmet Asrar, Birleşik Yayıncılık, İstanbul (ty), 168.

[164] Bkz. el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Tehâfutu'l-Felâsife*, Tahkik: Maurice Bauyger, el-Matbaatu'l-Katolikiyye, Beyrut 1962, 235 vd.

I. KUR’AN ve İNSANIN ÇEVRESİNDEKİ VARLIK

İnsan, kendi dışındaki varlıklara ilgi duymaktadır. Çeşitli şekillerde gözükebilen bu ilgi, varlığa hakim olma arzusuna kadar uzanabilmektedir. Bilme ve öğrenme merakı ile başlayan söz konusu ilgi, eşyanın tanımı için gerekli olan zihin faaliyetlerini zorunlu kılacaktır. Kendi varlığı da dahil olmak üzere, içinde bulunduğu ortamı ve oradaki eşyayı değerlendirmek isteyen insan iki şekilde davranabilecektir. Bunlardan birincisi, doğrudan nesneyi (objet) düşüncenin konusu yaparak işe başlamak, diğeri de özneden (sujet) hareket etmektir.[1]

İnsan, yaşadığı alana dışarıdan gelmiş bir varlık değildir. Onun iyi tanımlanabilmesi ve tarifinin tamamlanması, çevresindeki varlığın ve yaşadığı zeminin iyi tanımlanmasına bağlıdır. Bu nedenle Kur’an, zaman zaman insana atıflar yaparak dış dünyayı, zaman zaman da dış dünyaya atıflar yaparak insanı tanımlamaktadır. Ama sözü edilen yaklaşım sadece insanı farklılaştırmaya, onu görünür kılmaya, ona yön vermeye dönüktür. İnsan merkezli bütün bu izahlar da hikmeti, ilmi ve iradesiyle tek bir Yaratıcı’nın yaratmasına irca edilmek durumundadır. İnsan da dahil olmak üzere varlığın hepsi bu yaratma (halk) fiiline konu olmaktadır.[2] Yaratma; çeşitli şekilde anlaşılsa, dilde ve yine Kur’an’da insanlara da nispet edilse,[3] ulûhiyete özel şekliyle, yani varlık üzerindeki hakimiyetin ve tasarrufun yegâne sebebi olan biçimiyle, yalnızca Allah’a nispet edilebilecektir.[4] Aslında Kur’an’ın hitap ettiği müşrik toplum da Allah’ın bu yaratıcılık vasfını itiraf etmektedir.[5] Nitekim Kur’an, onların söz konusu itiraflarından hareketle şirklerini sorgulamış, putların yarattıklarını

---

[1] Fussilet Suresi 53. ayette “Biz ayetlerimizi dış dünyada ve içlerinde onlara göstereceğiz ...” ifadesi yer almaktadır. Daha başka anlama biçimlerinin de bulunabileceğini gözardı etmeden diyebileriz ki, yukarıdaki ayet zihnin faaliyet alanını göstermektedir.

[2] Allah’ın hikmetine işaret eden çok sayıdaki ayetten bazıları için bkz. Bakara (2), 32; Enfal (8), 10; Ankebut (29), 26; Zümer (39), 1. Allah’ın ilmi de yine Kur’an’da pek çok ayette öne çıkarılmıştır. Bazıları için bkz. Bakara (2), 29; Al-i İmran (3), 34; Tevbe (9), 15; Neml (27), 6; Fussilet (41), 12; Hadid (57), 3. Allah’ın iradesini dile getiren ayetlerden bazıları için bkz. Hacc (22), 14; Buruc (85), 16. Kur’an, “...Allah’tan başka yaratıcı mı vardır?...” (Fatır, 35/3) ayeti ile birlikte dört ayrı ayette “Allah her şeyin yaratıcısıdır” ifadesini belirginleştirmektedir. Bkz. Enam (6), 102; Ra’d (13), 16; Zümer (39), 62; Ğafir (40), 62.

[3] Bkz. Al-i İmran (3), 47; Maide (5), 110.

[4] Bkz. Araf (7), 54; Mülk (67), 13-14.

[5] Bkz. Ankebut (29), 61. Mekke toplumundaki dînî kültür Allah’ın yaratıcılığına yabancı değildir. Bkz. el-Hadîsî, 178.

göstermeleri konusunda onları sıkıştırmıştır.[6] Dolayısıyla yaratma (halk) ulûhiyetin en bariz vasfı, gerçek tanrı ile sahtesi arasındaki en kesin ayırımdır.

Yaratmadaki *takdir*[7] anlamını gözetecek olursak, öncelikle ilim ve iradeden söz etmek gerekecektir. Yaratan, bilecek ve irade edecektir. Nitekim Kur'an, Allah'ın ilmini ve yaratıcılığını birlikte zikretmektedir.[8] Allah'ın iradesi ve kudretine yönelik atıflar da varlığın meydana gelişi ve işleyişinde O'nun hakimiyetini belirginleştirdiği gibi bütün alemlerin Allah'a nispet edilmesi[9] veya bir çok ayette Allah'ın *Rabbu'l-arş* (Arşın Rabbi),[10] *zu'l-arş* (arşın sahibi)[11] olarak nitelenmesi, Allah'ın *arşa istiva*sından söz edilmesi[12] de yine bahsedilen hakimiyet vurgusuna yönelik gözükmektedir.

Kur'an'da genel bir evren bakışı olduğu söylenebilir. Buna göre evrenin görünen en büyük cismi olarak güneş,[13] zamanın ölçümündeki önemi açısından yıldızlar ve ay,[14] gökler[15] Kur'an'da oldukça fazla zikredilmektedir. Dünya ve orada bulunan dağlar, ovalar,[16] ırmaklar[17] ve canlı cansız bir çok varlık da Kur'an'ın ilgi alanına dahildir. Canlılığın kaynağını "su"ya indirgeyen

---

6 Lokman (31), 11; Fatır (35), 40; Ahkâf (46), 4.

7 İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, II, 212; *Mucmelu'l-Luğa*, 222.

8 İlgili bazı ayetler için bkz. Al-i İmran (3), 29; Enam (6), 101; Hıcr (15), 86; Yasin (36), 81; Mülk (67), 14.

9 "Alemlerin Rabb'ı" ifadesi için bkz. Fatiha (1), 1. İlgili olarak ayrıca bkz. Müminun (23), 86; Zuhruf (43), 83. Ferâhîdî ve İbn Fâris, alemi, *varlık* (halk) olarak anlamaktadır. *Kitabu'l-Ayn*, II, 152; *Mekâyîsu'l-Luğa*, IV, 110; *Mucmelu'l-Luğa*, 480; Râğıb isfehânî ise alemi, feleğin içerdiği -cevher, araz- her şey olarak tanımlamaktadır. *Mufredât*, 581.

10 Tevbe (9), 29; Enbiya (21) 22; Müminun (23), 86; Neml (27), 26; Zuhruf (43), 82.

11 İsra (17), 42; Ğafir (40), 15; Tekvir (81), 20; Buruc (85), 15.

12 İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Araf (7), 54; Ra'd (13), 2; Taha (20), 5. Arşın mahiyeti hakkında söylenenler bir yana, onun Allah'a nispeti, hüküm sırasında bir hükümdarın (melik) tahta oturmasına teşbih edilmektedir. Bkz. el-Cürcânî, es-Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (Mısır) 1938/1357, 130. Allah'ın *Rabbu'l-arş*, *zu'l-arş* olması ve O'nun *arşa istiva*sı ile eşya üzerindeki hakimiyeti arasındaki ilgi için bkz. O'shaughnessy, S. J. Thomas j., *Eschatological Themas in the Qur'an*, Atenco University Publications, Manila 1986, 18 vd.

13 İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Enam (6), 96; Ra'd (13), 2; Enbiya (21), 33.

14 İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Enam (6), 97; Araf (7), 54; Yunus (10), 5; Nahl (16), 12; ay ile ilgili ayetlerden bazıları için bkz. Enam (6), 96; Yunus (10), 5; Ankebut (29), 61.

15 Kur'an, yüzlerce defa *sema* (gök) ve *semâvât* (gökler) tabirlerini kullanmıştır. Bkz. Abdulbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cem el-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'an*, Çağrı Yy. İstanbul 1990, 362 vd.

16 Bkz. Araf (7), 74; ayrıca dağların zikredildiği başka ayetler için bkz. Hacc (22), 18; Neml (27), 88; Fatır (35), 27; Nebe (78), 7.

17 Bakara (2), 226; İbrahim (14), 32; İsra (17), 91; Neml (27), 61.

Kur'an,[18] yaratmanın mahiyeti hakkında her hangi bir bilgi vermemektedir.[19] Aslında bu, yani yaratmanın mahiyeti üzerine konuşulmaması, hem konunun karakteri, hem de yaratmayı üstlenen varlığın müstağnî tavrı ile ilgili gözükmektedir. Kur'an varlığı, yaratılması bakımından Allah'a nispet etmekte, yaratmanın ilâhî bir fiil olduğunu ihsas ettirerek, onun mahiyetini konu edinmemektedir. Aynı zamanda yaratma, hiç bir şeye ihtiyacı olmayan (Ğanî) bir Zât'ın eseridir.[20] O Zât, yaratılmışların dışında, eşya arasında mevcut olan ilgiler, bağlar ve bağımlılıklardan uzaktadır. Eşyanın bu günkü şekliyle ortaya çıkıp işleyişi de Yaratıcı'nın mutlak iradesine bağlıdır. Dolayısıyla Kur'an, yaratılışındaki keyfiyet üzerine konuşmadığı varlığın, ortaya çıkışı için bir sebep de göstermemiş, onun niçin yaratıldığı konusunda da bilgi vermemiştir. Bu durum konuyla ilgili olarak İslam düşüncesinde farklı bakış açılarının gelişmesine imkân tanımıştır.

Mutezile'den Ebu'l-Huzeyl Allaf (ö. 235/849), varlığın (halk) bir illet nedeniyle yaratıldığını, aksi halde varlığın yaratılışında hiç bir anlam bulunmayacağını iddia etmektedir. Çünkü ona göre yararlanmadığı şeyi yaratan veya yaratması nedeniyle kendisinden zarar gidermeyen, başkasına yarar sağlamayan ya da yaratmasıyla başkasına zarar vermeyen boş işle uğraşandır (âbis). Abbâd (ö. 250/864) ise Allah'ın, varlığı illetsiz olarak yarattığını ileri sürmektedir.[21] Eş'arîlere ve Mâturîdîlere göre Allah, varlığı kendi varlığına delalet etsin diye yaratmıştır.[22] Mâturîdî'nin aynı konuya yaklaşımı genel eğilime uygundur. O da Allah'ın varlığı, vahdaniyetine ve

---

18 Enbiya (21), 30; Nur (24), 45.

19 Müspet bilimler, kainatın orijini hakkında kesin neticeler ortaya koyamadıkları gibi, hayatın ne olduğunu ve hayatta maddeden fazla ne bulunduğunu da keşfedememişlerdir. Bkz. Yücedoğru, Tevfik, *İslam İtikadında Yaratılış*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa 1994, 94. Yaltkaya, M. Ş., *Dini Makalelerim*, İdeal Basımevi, Ankara 1944, 38-39. Hayatın kaynağı konusunda müspet bilimler tarafından gerçekleştirilen çalışmaların verimsizliğine işaret eden Yaltkaya, hayatın bir sır olarak kalacağını belirtmekte, bu yaklaşımını İsra Suresi 84. ayette yer alan ve insanların ruhla ilgili bilgilerinin sınırlı olduğunu haber veren tespite dayandırmaktadır. *Dini Makalelerim*, 40.

20 Allah'ın sıfatları arasında Kur'an'ın en çok zikrettiklerinden bir tanesi *Ğanî*dir. İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Bakara (2), 263; Neml (27), 40; Hadid (57), 24; Mümtahine (60), 6.

21 Bkz. el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, I-II, Tahkik: M. Muhyiddin Abdulhamîd, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1990/1411, I, 318.

22 Bkz. Yücedoğru, 73.

hikmetine delalet etsin diye yarattığı kanaatindedir.[23] Mâturîdî'nin belirttiğine göre, kimileri varlığın ortaya çıkışını Allah'ın *Cevâd* oluşuna ve *cûd*una bağlamaktadır.[24] İbn Sina, buradaki *cûd*u, *müfîd*in (veren) kendi dışındakine karşılıksız (bedelsiz) olarak vermesi (ifade) şeklinde anlamaktadır.[25] Saint Augustinus (ö. m. 430) da çok daha önceden, varlığın ortaya çıkışını ve devamını Tanrı'nın iyiliğine atfetmektedir.[26] "Tanrı'nın yarattığı şeyleri niçin yarattığına aklımın ermediğine şaşmamalıyım"[27] diyen Descartes (ö. m. 1650) ise, insanın yapması gereken şeyi, Tanrı'nın maksatlarını anlamaya çalışmak değil; ama O'nun yaratıcılığını göz önüne alarak, yarattığı şeylerin nasıl ortaya çıktığını anlamaya çalışmak olduğunu belirtmektedir: "Tanrı'nın niçin, ne sebeple ve nasıl yaptığını anlamaya gücümün yetmediği bir çok şeyleri belki tecrübe ile gördüğümden dolayı onun yani Tanrı'nın varlığından şüphe etmeye hiç bir hakkım yoktur. Zira kendi tabiatımın son derece aciz ve sınırlı ve tersine Tanrı'nın tabiatının büyük ve anlaşılmaz ve sonsuz olduğunu bildiğimden,

---

23 Bkz. el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, Tahkik: Fethullah Huleyf, el-Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul 1979, 100. Ayrıca bkz. *Te'vîlâtu Ehli's-Sünne*, Tahkik: es-Seyyid Adveyn-İbrahim Adveyn, Kahire 1971/1391, 80.

24 el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 97-98.

25 İbn Sina, *eş-Şifâ* (*el-İlâhîyyât*, I-II), Birinci Cilt Tahkik: el-Ebb Kınvâtî-Said Zâyid, İkinci Cilt Tahkik: Muhammed Yusuf Musa-Suleyman Dunya-Said Zâyid, el-Hey'etu'l-Amme li Şuûni'l-Metâbii'l-Emîriyye, Kahire 1960/1380, I, 296. Yaltkaya, "*el-Mecalis seb beyn el-Şeyh ve Amirî*" adlı risaleye dayanarak Amirî ve İbn Sina arasında geçen bir konuşmayı nakletmektedir. Buna göre Amirî, İbn Sina'ya, "Mucidin kainatı icadına sebep nedir?" diye sormuş, İbn Sina da şu cevabı vermiştir: "Bir şeyin diğer bir şey karşısında zahir olması ya zât ile olur veya zât ile olmayıp eser ile olur. Evvel ve hak olan zatın bize zaten zahir olması ve onu bizim gözümüzle görmemiz ve elimizle tutmamız caiz değildir. Ancak onu eseriyle tanırız. O, bize eseriyle zahir olur. Bu evvel olan zâtın zuhuru kendi asar ve masnuatının zuhuruna bağlıdır ki, kendisi asla zahir olmamayı tercih ve ihtiyar edecek olsaydı biz kendisini bilemez ve masnuatındaki kudret ve hikmetleri de tahakkuk eyleyemezdi. Bunun mukabili olan ve bugün vaki bulunan zahir olmayı tercih etmesi ve asar ve masnuatını vucuda getirmiş bulunması, elbette âsârını ızhar etmemesinden evla ve efdaldir. Zira zuhur vucuda, bunun nakîzı ise ademe benzer. Hakiki hakîm olan zât ise imkânın iki şıkkından daima efdal ve eşref olan tarafı tercih ve ihtiyar eder. Ve cûd-u atasının tamamını ifza ve kudretinin kemalini ızhar ve ibraz eyler. Böyle olan zâtın imkân şıklarının eşref ve efdalini bırakıp bunların zıdlarını tercih ve ihtiyar etmesi caiz değildir." *Dini Makalelerim*, 27.

26 Saint Augustinus, *İtiraflar*, Çeviri: Dominik Pamir, İstanbul 1999, 327-328. "Bu varlıklar var edilmemiş olsalardı ya da şekilsiz kalsalardı, senin mutluluğundan bir şey eksilir miydi? Onları ihtiyaçtan değil de iyiliğinden yarattın. Mutluluğuna daha fazla mutluluk katmadan onlara şekil verdin." *İtiraflar*, 329.

27 Descartes, René, *Metafizik Düşünceler*, Çeviri: Mehmet Karasan, M. E. B. Yy., İstanbul 1962, 176.

illetleri zihnimin anlama gücünü aşan sonsuz ve tükenmez şeylere onun gücünün yettiğini tanımakta hiç bir güçlük çekmiyorum. Böylece, gayeden çıkarılan bütün illetlerin, fizik ve tabiî şeylerde hiç bir işe yaramadığına kanaat getirmem için gösterdiğim bu tek delil kafidir. Zira Tanrı'nın nüfuz edilmesi (anlaşılması) imkânsız olan gayelerini meydana çıkarmaya beyhude yere inad etmeksizin, teşebbüs edebileceğimi zannetmiyorum."[28]

Özellikle Saint Augustinus'un bakış açısı esas alındığında görülüyor ki, Kur'an'ın doğrudan bir şey söylemediği bu konu, İslam'dan önce de, tartışılan kimi yönleri ile evrensel dînî düşüncedeki yerini almıştır. Kur'an, varlığın yaratılışındaki illeti açıkça beyan etmemiş olsa bile, konunun anlaşılması için gerekli olan bir takım temel tespitleri de ihmal etmiş değildir. Buna göre, vahiy süreci boyunca, Tanrı, sıfatları ve devamında da fiilleri ve fiillerindeki hikmet[29] üzerine yapılan vurgular, varlığın ortaya çıkışındaki iradenin mutlaklığı konusunda yeterince ikna edici olmuştur. Esasen, *yaratma* ve *emr*[30] Allah'a nispet edildikten sonra, inanan insan için fikri meşgul edecek metafizik problemlerin önemli ölçüde çözülmüş olduğunu kabul etmek gerekir. Her fırsatta yaratıcılığına, tek olduğuna vurgu yapan, hakimiyetini ilan eden Tanrı, daha önce de işaret edildiği gibi, muhataplarıyla varlığın ortaya çıkışını

---

[28] Descartes, *Felsefenin ilkeleri*, Çeviri: Mehmet Karasan, M. E. B. Yy., İstanbul 1963, 44; *Metafizik Düşünceler*, 176.

[29] Allah'ın isimleri arasında Kur'an'ın sık zikrettiklerinden bir tanesi *Hakîm*dir. İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Bakara (2), 32, 129; Al-i İmran (3), 6; Tevbe (9), 15, 28, 40; Lokman (31), 2. Mâturîdî, hikmeti; isabet, her şeyi yerli yerine koymak şeklinde anlamaktadır. Bkz. *Kitabu't-Tevhîd*, 97. Ebu'l-Muîn Nesefî, hikmetin; "Eşyayı hakikati ile bilmek ve onu yerli yerine koymak" diye tarif edildiğini belirtmektedir. Böylece hem ilim, hem de fiil hikmetin kapsamına dahil olmakta, ve hikmet, *cehl*in ve *sefeh*in zıddı olarak anlaşılmaktadır. Bkz. *Tebsiratu'l-Edille*, I, 384. Hikmetin İbranca'daki kulllanımını öne çıkaran Musa b. Meymun, hakîmin; *nutkî* (düşünsel), *hulkî* (ahlâkî) ve *amelî* (pratik) faziletlere sahip olmasından söz etmektedir. Musa b. Meymûn, el-Kurtubî el-Endelusî, *Delâletu'l-Hâirîn*, Tahkik: Hüseyin Atay, A. Ü. İ. F. Yy., Ankara 1974, 737-738. İsmail Yakıt, *hükm* kökünün engel olmak (İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, II, 91) anlamından hareketle hikmeti, "Hakikat dışı olan ve kişiyi dalalete sevkeden her şeyi engelleyen bilgi ve iksir" diye tarif etmektedir. "*Doğru Bir Kur'an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi*", Birinci Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri (1-5 Kasım 1993), I-II, içinde, D. İ. B. Yy., Ankara 1995, II, 414.

[30] Araf (7), 54. Beydâvî (ö. 791/1388), *halk* ve *emr*i Allah'ın *Hâlık* ve *Mutasarrıf* oluşu ile tefsir etmektedir. el-Beydâvî, Nasıruddin Ebû Saîd Abdullah, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988/1408, I, 342; ayrıca bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 83.

tartışmamıştır. Hem konunun karakteri, hem de Kur'an'ın beşerî boyutta geliştirilen teolojik tartışmalara uzak durması, bu konunun Kur'an'da aranmasını zaten anlamsız kılmaktadır. Yine o gün Kur'an'a muhatap olan insanların bilgi birikimi, zihinsel ihtiyaçları da ilgili konunun tartışılması için yeterli ve uygun değildi.

Bundan sonra dünyayı ve dünya içinde insanı ele alacağız. Böylece Kur'an'ın hem bir yaşama alanı olarak dünyaya hem de insana bakışı belirginleşecek ve insan için öngörülen son ile söz konusu bakış arasında ilgi kurulabilecektir.

II. KUR'AN'IN DÜNYAYA BAKIŞI

A. DÜNYA ve DÜNYA HAYATI

Arz, Kur'an'da en sık geçen kelimelerden biridir ve çoğunlukla *sema/semâvât* (gök/gökler) kelimeleri ile birlikte zikredilmektedir.[31] Bu kelimelerin yanyana kullanımı, o gün Kur'an'a muhatap olan kimselerin astronomiye ilişkin bilgi düzeyleri, büyüklük ve genişlik tasavvurlarıyla ilgili görülmelidir. Zira onlar, arzı (yeryüzü) evrenin merkezi olarak biliyorlardı.

Kur'an'ın *arz* dediği şey, bu gün Türkçe'de *dünya* diye adlandırdığımız gök cismi/gezegendir. Gündelik dilde çok yaygın olarak kullanılan *dünya* kelimesi, Kur'an'da *el-hayâtu'd-dünyâ* (sıfat-mevsuf) şeklinde ya da mevsufundan ayrı olarak *ed-dünyâ* şeklinde yer almaktadır. Bu durumda *ed-dünyâ*, anlam itibariyle yine mevsufundan ayrı olan *el-âhire* sıfatının aksini ifade eder ve böylece arz üzerindeki hayatın ismi olur.[32] Dolayısıyla *arz*ın, yani üzerinde yaşadığımız gezegenin *dünya* diye adlandırılması, hakikat değil mecazdır.

---

31 İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Bakara (2), 164; Al-i İmran (3), 5; Enam (6), 35; İbrahim (14), 38; Lokman (31), 16; Sad (38), 10. Talak Suresi 12. ayette " O Allah ki, yedi semayı ve arzdan da benzerlerini yarattı..." ifadesine şahit olunmaktadır. Kur'an'da arzın çoğul şekli (aradûn/aradîn) geçmemektedir. Her yukarıda olan şeye *sema* denildiği gibi her aşağıda olan şeye de *arz* denilmektedir. İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 49; er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 73, 427.

32 Yusuf Suresi 101. ayette arz ve dünya ayırımını görebiliriz: "...sema ve arzın yaratıcısı Sen; dünya ve ahirette velîmsin..."

Bu gün kolaylıkla söyleyebiliriz ki, dünya; samanyolunda mevcut olan ve sayıları belki milyarla ifade edilen gök cisimlerinden bir tanesidir. Kur'an'ın dünya ile ilgili ayetleri, onun astronomik konumundan ziyade, hayata elverişli bir yer oluşunu, dolayısıyla fonksiyonel tarafını öne çıkarmaktadır.[33] Dünyanın insan ve diğer canlı türlerine barınma imkânı sağladığı da söz konusu ayetlerde dile getirilmekte,[34] yine bunun tesâdüfî olmadığı, aksine, (ilâhî) bir müdahele (yaratma) ile gerçekleştirildiği hususunda ısrar edilmektedir.[35] Anlaşılıyor ki, Kur'an, insanın yaşama alanı olan dünyayı tarif ederken, insan merkezli bir tanımlama geliştirmiş, söz konusu tanımlamada dünyayı, benzeri olan diğer gök cisimlerinden ayırmıştır. Bu, Kur'an'ın dünyayı insanla birlikte paylaşan diğer canlı ve cansız varlıkları insana dönük tarif etmesine, yani bütün bu varlıkların insan için yaratıldığını bildirmesine de[36] uygun düşmektedir.

Dünya, astronomik anlamda olmasa bile, canlılığın mevcudiyeti ve barındırdığı pek çok canlı türü açısından evrende farklı bir konum arz etmektedir. En azından günümüzün astronomik verileri, dünyanın benzeri hayat şartlarını taşıyan bir başka oluşumun varlığını henüz doğrulayamamıştır. Bu itibarla dünya, hayata elverişli oluşu ile benzerlerinden ayrı, gök cisimlerinin sahip olduğu şekil ve genel işleyiş ilkeleri açısından onlarla aynı özelliklere sahiptir.[37]

---

33 Bakara (2), 22; Taha (20), 53; Zuhruf (43), 10; Rahman (55), 10.
34 Hıcr (16), 2-17; Gafir (40), 59-64.
35 Enbiya (21), 16-24; Vakıa (56), 58-74.
36 "Gördüğünüz semaları direksiz yükselten Allah, sonra arşa istiva etti. Güneş ve aya boyun eğdirdi. Her biri belli bir süre için akıp gider. İşleri idare ediyor, ayetleri açıklıyor ki, siz, Rabb'inizle karşılaşmaya kesin olarak inanın! O ki, dünyayı yaydı, orada dağlar ve nehirler var kıldı. Orada her bir meyveden iki çift yarattı. Geceyi gündüze bürümektedir. Bunda düşünen topluluk için ayetler vardır. Yeryüzünde birbirine komşu parçalar, üzüm bağları, ekinler, çatallı çatalsız hurma ağaçları, hepsi tek bir sudan sulanır. Ama meyvelerinde bazısını bazısına üstün kılarız. Bunda akleden topluluk için ayetler vardır." Rad (13), 2-4. Ayrıca bkz. İbrahim (14), 32; Hicr (15), 19; Enbiya (21), 30; Taha (20), 53.
37 Russell, insanın varlığı, ümitleri ve korkuları ile birlikte tabiatın bir parçası olduğunu, sonuçta da tabiat kanunlarının kurbanı olacağını belirterek, tabiat felsefesi ile diğer felsefelerin karıştırılmasından kaynaklanan ve insanların dünya hakkındaki bakışını değiştiren yaklaşımlara işaret etmektedir. Aslında inançlar ve inançların doğduğu dönemdeki astronomik bilgi, bunun dînî dile yansıması da dünya üzerinde yaşayan insanların bir astronomik cisim olarak dünyaya bakışlarını değiştirmiştir. Bkz. Russell, Bertnart, *Neden Hıristiyan Değilim*, Çeviri: Ender Gürel, Varlık Yayınevi, İstanbul 1972, 65.

Öncelikle belirtilmelidir ki Kur'an, evren ya da dünyanın ve dünya içinde bulunanların boş yere, kendi deyimiyle, *oyun* ve *eğlence* olarak yaratılmadığını dile getirmektedir.[38] İnsanın etrafındaki bütün varlığın yaratılışını, daha sonra da işleyişini üstlenen Kur'an, aynı zamanda bunların genel bir hikmet dahilinde bulunduğunu, eşyaya getirdiği bu keskin tanımın devamı anlamında da, söz konusu varlığın bir sonu olduğunu öngörmektedir. Ama Kur'an'daki tespitlerden anlaşılıyor ki, bu *son* da daha yaratmanın başında planlanmıştır.[39] Özellikle güneş ve ayın belli bir süre hareket edeceklerini haber veren ayetler,[40] bütün evrenin daha ilk başta belli bir plan dahilinde, belli bir zaman dilimi için bu şekle getirildiğine işaret sayılabilir. İnsanın içinde bulunduğu yapı için bir *son* varsa insan için de bir s*on*un olduğu, bunun da aynı plan dahilinde bulunduğu söylenebilir.[41]

Dünya kelimesi, *yaklaşmak*, *yakın olmak* anlamındaki d-nâ kökünden,[42] ya da *kambur olmak*, *davranış*; *düşük, kaba*, *sert olmak* anlamındaki (hemzeli) d-n-e[43] kökünden türemiş olabilir. Hemzeli olarak telaffuz edilen *ed-denî'*, *soysuz düşük kimse* anlamına gelmektedir. *ed-Denî* ise *yakın* anlamındadır.[44] İsm-i tafdil olan *el-ednâ*, Kur'an'da *daha yakın* (daha uygun)[45] anlamında kullanıldığı gibi, *el-ekser*in (daha çok) zıddı (daha az, daha küçük) olarak[46] ve *el-hayr*ın (daha hayırlı) zıddı (daha düşük, daha âdî)[47] olarak da kullanılmaktadır. *el-Ednâ* kelimesi Kur'an'da bir defa *dünya/dünya hayatı*

---

38 Enbiya (21), 16; Duhan (44), 38.

39 Rum (30), 8; ayrıca bkz. Ahkaf (46), 3.

40 Bkz. Ra'd (13), 2; Lokman (31), 29; Fatır (35), 13; Zümer (39), 5.

41 "Allah yer ve gökleri, hak ile ve her bir kimse, haksızlığa uğramadan, kazandığının karşılığını görsün diye yarattı." Casiye (45), 22. Zikri geçen bu ayet, bütün varlığın belli bir süre için ortaya çıkarıldığı bilgisiyle birlikte değerlendirildiğinde insanın da bu genel plana dahil edilmesi kolaylaşmaktadır.

42 el-Ferâhîdî, VIII, 75. Araplar at vb. hayvanların yavrulama zamanlarının yaklaştığını belirtmek için de aynı kökü tercih etmektedirler. İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, II, 303; *Mucmelu'l-Luğa*, 250.

43 el-Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğa*, I-XV, Tahkik: Abdusselam Muhammed Harun, el-Muessesetu'l-Mansûriyye el-Amme li't-Te'lif ve'l-Enbâ ve'n-Neşr, (by) 1964/1384, XIV, 187; İbn Dureyd, Ebî Bekr Muhammed b. Huseyn, *Cemheratu'l-Luğa*, I-III, Tahkik: Remzi Munîr Balebekkî, Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, Beyrut 1987, I, 686.

44 er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 318. Söz konusu edilen yakınlık, bizzat, ya da hüküm itibariyle yakınlık anlamına gelir ve zaman, mekan, konumla ilgilidir. *Mufredât*, 318.

45 İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Bakara (2), 282; Nisa (4), 3. Rum (30), 3.

46 Mücadele (58), 7.

47 Bakara (2), 61.

anlamında tercih edilmiştir.[48] *el-Ednâ*nın dişili (müennesi) olan *ed-dünyâ* tabiri ise Kur'an'da daha ziyade *el-âhire* kelimesi ile beraber zikredilmektedir.[49] Dolayısıyla, *ed-dünyâ* kelimesi üzerine konuşurken, *el-âhire*nin anlamı da göz önünde bulundurulmalıdır. İzutsu'nun beyanına göre, bu iki kelime, "Koca-karı, kardeş-bacı gibi"[50] "ikizine bağlı çift kelimeler gurubundandır ve bu kelimelerden her biri semantik olarak kendi ikizini hatırlatır."[51] "Dünya kavramı gelecek âlemi, yani ahiret kavramını ihtiva eder ve ona aykırıdır. Kur'an bu iki kelimeden hangisini kullansa bu çağrışımı göz önünde tutmuştur."[52] *ed-Dünyâ* kelimesi, *el-âhire* kelimesi ile birlikte geçtiği ayetlerde ona mukabil olduğu gibi dil açısından kullanımı ile de *el-âhire* kelimesiyle uygunluk göstemektedir. Çünkü *ed-dünyâ* ve *el-âhire*, *el-hayâtu'd-dünyâ* ve *ed-dâru'l-âhire* tamlamalarında sıfat olarak karşımıza çıkar ve *sıfat-ı gâlibe*[53] olan bu iki kelime daha ziyade mevsufundan ayrı biçimde, tek başına kullanılır.[54] Kur'an'da *ed-dünyâ* ve *el-hayâtu'd-dünyâ* tabirleri çok sık olarak yer almaktadır. Buna karşılık Kur'an, ahiretle ilgili olarak *el-âhire* ve *ed-dâru'l-âhire* tabirlerini tercih etmektedir. Kur'an'ın, *el-hayâtu'l-âhire* tabirine hiç yer vermediği ise kayda değer bir tespit olarak belirtilmelidir.

Aslında, *ilk*ten (evvel) sonraki anlamına gelen[55] ve *ilk*in (evvel) zıddı[56] olarak tarif edilen *âhir*/*âhire*, *dünya* sıfatının anlamını daha da belirginleştirmektedir. Çünkü dünya ve ahiret birbirinin aksini ifade etmekte, dünyanın *yakın* anlamı da bulunmaktadır. Kur'an, ahirete karşılık dünyayı, *el-*

---

[48] Araf (7), 169. Ayrıca bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 128.
[49] Çok fazla sayıdaki ayetten bazıları için bkz. Al-i İmran (43), 22, 45; Nahl (16), 122; Rum (30), 7; Fussilet (41), 31; A'la (87), 16.
[50] Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 78.
[51] Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 78.
[52] Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 78.
[53] Sıfât-ı Gâlibe: Bu sıfatlar dildeki mûsıkî, şiir ve nesirdeki zorunluluklar, manaların farklarını ihmal gibi nedenlerle kullanımda asıl isimlere galip gelirler, isim olmada onlara eşitlendikleri gibi yine onlara mürâdif de olurlar. Bkz. el-Muneccid, Muhammed Nûruddîn, *et-Terâdüf fi'l-Kur'ani'l-Kerim Beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbîk*, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut 1997/1417, 83.
[54] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 137; Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa, el-Huseynî el-Kefevî, *el-Kulliyyât Mu'cem fi'l Mustalahât ve'l-Furûk el-Luğaviyye*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1993/1413, 63.
[55] İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 159; *Mucmelu'l-Luğa*, 47.
[56] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 137.

ûlâ (ilk)[57] ve *el-'âcile* (hazır, hemen olan)[58] diye adlandırdığı halde, *el-'âcile'*nin karşılığı olarak ve ahiret yerine *el-âcile* (geç, sonradan gelen) tabirini tercih etmemektedir. Arap dilinde bu kelime ahiret için kullanılmaktadır.[59] *ed-Dünya* ya da *el-hayâtu'd-dünyâ,* ahiretten önce insanın arz üzerinde (yeryüzünde, dünyada) geçireceği zaman/hayatın adıdır. *el-Hayâtu'd-dünyâ* (yakın hayat) tabiri de zaten bu anlamı açıkça ortaya koymaktadır. Dünya ve ahiret arasındaki öncelik ve sonralık ilişkisine dayalı ayırım özellikle zaman bakımındandır.[60]

Izutsu, *dünya* kelimesinin Araplar arasında yaygın bir kullanımı olduğunu, hatta "tek tanrıcı" çevreler dışında daha çok bilindiğini öne sürmektedir.[61] Bu yargıyı *Muallakât* açısından ele alacak olursak, orada *dünya* kelimesinin hiç geçmediğini kolaylıkla görebiliriz.[62] Ancak *Muallakât'*ta geçen *hayat* kelimesi Kur'an'daki *ed-dünyâ* ve *el-hayâtu'd-dünyâ* tabirlerini karşılamaktadır.[63] Zeyd b. Amr'ın beyitlerindeki *hayat* kelimesi de Kur'an'daki, *ed-dünyâ*, *el-hayâtu'd-dünyâ* tabirlerinin kullanımı ile örtüşmektedir.[64] Zaten Kur'an, *dünya hayatı*nı tek bir yerde *el-hayat* kelimesiyle de karşılamaktadır.[65] Diğer taraftan Ümeyye b. Ebi's-Salt'a nispet

---

[57] "Elbette ahiret senin için dünyadan (el-ûlâ) daha hayırlıdır." Duha, (93), 4.

[58] "Hayır, siz dünyayı (el-'âcile) seviyor, ahireti ihmal ediyorsunuz." Kıyame (75), 20-21.

[59] Araplar *âcile*yi, '*âcile*nin zıddı olarak anlamaktadırlar. el-Ferâhîdî, I, 228; İbn Fâris, *Mekâyisu'l-Luğa*, V, 237; *Mucmelu'l-Luğa*, 44. Aynı tespit Râğıb el-İsfehânî'de de mevcuttur. *Mufredât*, 66. Zemahşerî, *'âcile'*nin kullanımını şu şekilde örneklendirmektedir: "İnsanın ömrü kısa, arzusu çoktur. Dünyayı (el-'âcile) tercih eder. Ahireti (el-âcile) ise ihmal eder." *Esâsu'l-Belâğa*, II, 6.

[60] Ferâhîdî, dünyanın *dünya* diye adlandırılmasını onun *yakın*lığı ile ilgilendirmektedir. Bkz. *Kitabu'l-Ayn*, VIII, 75.

[61] Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 80.

[62] Bununla birlikte Antere'nin divanında *dünya* kelimesine, *dünyadaki hayat* anlamında tesadüf edilebilmektedir. *Divanu Antere*, 32, 88; Tarafe de bazı beyitlerinde *dünya* kelimesine yer vermiştir. *Şerhu Dîvâni Tarafe b. el-Abd*, Dârul-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1994/1414, 245.

[63] Tarafe'nin bir beyitini burada örnek olarak zikredebiliriz: "Ben hayatında kendini şaraba vermiş kişiyim. Yarın öldüğümüzde hangimizin susuz olduğunu anlayacaksın!" ez-Zevzenî, 62.

[64] "Dünyada rezil (hizy) oluyorlar. Şayet ölseler, gögüslerini daraltacak şeyle karşılaşacaklar." İbn Hişam, I, 227. Zeyd'in bu beyitte yer alan ve dünya hayatındaki rezilliği dile getiren ifadesi, Kur'an'da da aynı lafızla yer almaktadır. Bkz. Bakara (2), 85, 114; Maide (5), 31, 41; Yunus (10), 98.

[65] Taha (20), 97.

edilen şiirlerdeki *dünya* [66] ve *hayat*[67] kelimeleri Kur'an'daki kullanımları ile şaşırtıcı bir uygunluk göstermektedir.

Yukarıda zikredilenler, *dünya* ya da *dünya hayatı* tabirlerinin Kur'an'ın indiği dönemdeki Araplar tarafından bilindiğini göstermektedir. Ancak Kur'an, *ahiret* ve ilgili konulara yaptığı vurgu nispetinde, *dünya* ve *dünya hayatı* tabirlerini de öne çıkarmış, her iki tabirin ahiret terminolojisindeki yerini belirginleştirmiştir.

B. KUR'AN ve İNSANIN VARLIĞI

Kur'an'da insanın anlayacağı bir dil kullanılmakta, bütün eşya da yine insan merkezli (homocentric) bir dille anlatılmaktadır. Kur'an, baştan sona, insanı tanıma/tanıtma çabası olarak görülebilir. İnsanın varlığına yapılan vurgular yanında, varlığa insanın gözüyle bakılması, tanımlamaların insana terkedilmesi ve onun ortak bir zemine çekilmek istenmesi, sadece insanın kendisini farketmesi içindir. Çünkü kendi varlığını farketmek ve onu izah etmek, çözümü çok güç bir problem olarak, her zaman insan fikrini işgal etmektedir.

Yaratıcının varlığına, O'nun sıfatlarına, fiillerine ve fiillerindeki hikmete vurgu yapan; bütün varlığın boş yere, oyun-eğlence olsun diye yaratılmadığı konusunda kesin tespitlere yer veren ve anlaşılabilir şeyler söyleyen Kur'an, çok açık ifadelerle insana sahip çıkmış, bu sahiplenme de onun yaratılmış olduğunu hatırlatarak başlamıştır.[68] İnsanın zaten genel yaratmanın (ve hayatın) bir parçası olarak dünyadaki yerini aldığı düşünüldüğünde, belirtilen biçimde bir sahiplenme, onun dünyaya atılmış ya da

---

[66] "Dünyada insanlar için aldanma (ğurûr) vardır. Ve kalbinde kin tutan düşman orada ateş yakar." el-Hadîsî, 181. Beyitte yer alan *ğurûr* kelimesi Kur'an'da da dünya hayatı ile birlikte telaffuz edilmiştir. Bkz. Lokman (31), 33; Fatır (35), 5; Hadid (57), 14.

[67] "Nefsin hayata arzusu yoktur. Uzun yaşasa da ölüm onu yakalar." el-Hadîsî, 240; ayrıca *hayat*ın geçtiği bir başka beyit için bkz. s. 237.

[68] İlgili olarak bkz. Hıcr (15), 26; Rahman (55), 3; Tarık (86), 51.

öylece bırakılıp, terkedilmiş olmadığının bir göstergesi niteliğindedir.[69]

Kur'an, insanı, çevresindeki diğer varlıklara nazaran onun ontolojik anlamda sahip olduğu üstünlükleri ve zaafları öne çıkararak tanımlamaktadır. Buna göre o, diğer varlıklar karşısında mutlak bir üstünlüğe sahiptir[70] ve en güzel şekilde yaratılmıştır.[71] İnsanın zaaflarına gelince, Kur'an, insanın zayıf[72] ve hırslı yaratıldığını; şer dokunduğu zaman sızlandığını, hayra erdiği zaman da onu başkasından esirgediğini[73] bildirmektedir. Yine Kur'an'a göre insan, çok zalim, nankör,[74] telaşlı, sabırsız, yani aceleci[75] ve cedelci[76] bir varlıktır. Ahlâkî anlamda insana mutlak bir iyilik atfetmeyen Kur'an, onun ahlâkî düzlemde yapacağı yanlışlarla, cins olarak sahip olduğu üstünlüğü ve desteği, fert olarak kaybedebileceğini ve hatta sahip olduğu değer bakımından diğer varlıkların gerisine de düşebileceğini haber vermektedir.[77]

Yeryüzünde, güçlü ve zayıf yanlarıyla, bilhassa ahlâkî anlamda iyi ve kötüye yönelebilme kabiliyetiyle ilâhî emre muhatap, yeni bir varlık vücûda getirilmiştir. Bundan sonra o, varlığını farkedecek, diğer varlıklar arasında kendisini seçecek, yine kendisi ile ilgili en önemli bilgiye ulaşmak isteyecektir. Bu bilgi onun dünyadaki bulunuş gayesiyle alâkalıdır.

1. Varlık İçinde İnsan

Genel yaratmanın bir parçası olarak insan ve onun dışındaki canlı varlıklar yanyana getirildiğinde, insanın diğerlerine göre belli farklılıklar gösterdiği yadsınamaz. Tartışılmayacak kadar açık olan bu farklılık, acaba

---

[69] Müşrikler, "Hayat ancak dünya hayatımızdır. Ölürüz, yaşarız ve bizi ancak zaman (dehr) helak eder, dediler..." Casiye (45), 24. Buna karşılık Kur'an, bütün varlığa, varlık içinde insana kendi tanımını getirerek, çok açık bir dille insanın yeryüzünde başı boş bırakılmadığını belirtmektedir. Bkz. Kıyame (75), 36. Bu ayette yer alan ve bizim *başı boş* diye anladığımız *sudâ* kelimesini İbn Kuteybe (ö. 276/889), *ihmal* olarak anlamaktadır. *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'an*, Tahkik: es-Seyyid Ahmed Sakr, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, (by) 1958/1378, 501.

[70] İsra (17), 70.

[71] Tin (95), 4

[72] Nisa (4), 28.

[73] Maaric (70), 19-21.

[74] İbrahim (14), 33; Hacc (22), 66; Ahzab (33), 72; Adiyat (100), 6.

[75] İsra (17), 11.

[76] Kehf (18), 54.

[77] Tin (95), 5.

varlık arasında yaşanan tabiî bir mücadelenin neticesi midir? Yoksa insan, çevresinde bulunan diğer canlı varlıklara karşı açık ve belirgin bir destek mi görmüştür? Bu sorun çeşitli biçimlerde dile getirilebilir. Meseleye Kur'an açısından bakıldığında, insanın lehine bir ilâhî müdahelenin varlığı,[78] onun yaratılışına,[79] hatta birey olarak dünyaya gelişindeki biyolojik sürece ilişkin ayrıntılı açıklamalardan anlaşılmaktadır.[80] Kur'an, insanın *tesviyesi*ni ve kendine özgü biçimini de yaratılışındaki farklılığın bir başka göstergesi olarak sunmaktadır.[81] Dışarıdan bakıldığında insanı çevresinde bulunan diğer varlıklara karşı öne çıkaran en ayırdedici yanı kuşkusuz ki, onun *nâtık* diye adlandırılmasına da neden olan, küllîleri idrak kabiliyeti[82] yani *marifet* ve *tefkir* (bilgi ve fikir) sahibi olmasıdır.[83] Nitekim "İnsanın tabiata ve diğer yaratıklara hakimiyeti, kendisine ilâhî ruh verilip akıl ve idrakini elde etmesinden sonradır."[84] Benzer şekilde Kur'an, insana beyanın öğretilmesini de bir ayrıcalık olarak sunmaktadır.[85] Beyan, konuşma da dahil olmak üzere her türlü ifade ve iletişim kabiliyeti biçiminde tanımlanabilir.[86] İnsan, diğer canlılarla birlikte değerlendirildiği zaman Kur'an'ın işaret ettiği ve daha ziyade insanın rûhî farklılığını gösteren *tesviye* niteliği yanında, mevcut beden organlarının ve

---

78 "Adem oğullarını yücelttik, onları kara ve denizde taşıdık, güzel yiyeceklerle rızıklandırdık ve yarattıklarımızdan çoğuna üstün kıldık." İsra (17), 70.
79 Çok sayıdaki ayetten bazıları için bkz. Nisa (4), 1; Nahl (16), 4; Furkan (25), 54; Fatır (35), 11; Ğafir (40), 67; Rahman (55), 14. Ayrıca insanın yaratılışı ile ilgili olarak Kur'an'da yer alan ayetlerin anlaşılması ve yorumlanması için bkz. er-Râğıb el-İsfehânî, *Tafsîlu'n-Neş'eteyn ve Tahsîlu's-Saâdeteyn*, Menşûratu Dâri Mektebeti'l-Hayât, Beyrut 1983, 22-27; Yakıt, "*Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi*", S. D. Ü. İ. F. D., Sayı: 5, Isparta 1998, 1-16.
80 Bkz. Müminun, (23), 12.
81 İnfitar (82), 7-8.
82 İbn Sina, *Risâle fi's-Saâde*, Mecmûu'r-Resâil içinde, Matbaatu Cemiyyeti Dâirati'l-Maârif, Haydarâbâd 1354, 5.
83 Hamude Gurâba, *İbn Sina beyne'd-Dîn ve'l-Felsefe*, min Matbûât-ı Mecmei'l-Buhûsi'l-İslamiyye, (by) 1972/1392, 146.
84 Yakıt, "*Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi*", 4.
85 Rahman (55), 4.
86 B*eyan*, insanın içindekileri ifade edebilme kabiliyetidir. İnsan onunla diğer canlılardan ayrılmaktadır. Bkz el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 451.

bunların işleyişinin de son derece fonksiyonel olduğu gözükmektedir.[87] İnsanın diğer canlılardan farklı olarak oluşturduğu toplumsal hayat ve medeniyette onun zihinsel yetilerinin rolü yanında, bedenindeki uygun yapının, söz gelimi elinin, elindeki işlevselliğin ve eşyaya şekil vermedeki bariz farklılığının önemi inkar edilemez.

Kur'an, dünyada bulunan canlı ve cansız varlıklar dışında, görünmeyen iki varlıktan daha söz ederek, bunları melek[88] ve cin[89] diye adlandırılmaktadır. İnsan görmediği, ama az-çok mahiyetlerinden haberdar olduğu[90] melek ve cin ile gördüğü, çevresinde bulduğu diğer canlı varlıklar arasındadır. O, yeryüzünde yaşaması, benzer beden yapısına, benzer ihtiyaçlara (beslenme, üreme...) sahip olması bakımından dünyadaki varlıklarla, şuur sahibi olması, ilâhî hitaba muhatap olması nedeniyle de melek ve cinlerle aynı katagoride ele alınabilir. O halde Kur'an, insanı bir yönüyle dünyaya bağlarken, diğer bir yönüyle de dünyanın dışına çekmektedir. Çünkü melekler dünyaya her zaman dışarıdan gelmekte, bazı meleklerin dünyaya gelmesi ve dünyadan ayrılması için Kur'an'da, inmek (nuzûl) ve yükselmek (urûc) tabirleri kullanılmaktadır.[91] Söz konusu durum meleklerin dünyaya insanlar gibi bağlı olmadıklarını göstermektedir. Fakat doğrudan ilâhî hitaba (vahy) muhatap olan insanlar (peygamberler), meleklerle aynı düzlemi paylaşmaktadırlar. Allah'a kulluk (ibadet) bağlamında ise tüm insanlar, cinler ve meleklerle birlikte ortak bir zeminde bulunabilmektedirler.[92]

---

[87] Eş'arî (ö. 324/935), Allah'ın sıfatları konusunu ele alırken bir soru farzetmiş ve cevabını da kendisi vermiştir: "Şayet varlık için onu yapan bir sâni' ve bir düzenleyen bulunduğuna dair delilin nedir?" denilirse, cevap olarak denilir ki, kemâlin son noktasında bulunan insandır." *Kitabu'l-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Tahkik: Hamûde Gurâbe, Matbaatu Mısr Şirketu Musâheme Mısriyye, (Mısır) 1955, 17.

[88] İlgili olarak bkz. Enam (6), 8; Hud (11), 12, 31; Secde (32), 11.

[89] İlgili olarak bkz. Araf (7), 38; Neml (27), 17; Sebe (34), 12.

[90] Kur'an'da meleklerin yaratılışı konu edilmemiştir. Sadece, Hz. Aişe'den mervî bir Müslim hadisi onların nurdan yaratıldığını bildirmektedir. Bkz. *Zühd*, 60. Bununla birlikte Kur'an, meleklerin kanatlı olduğunu haber vermektedir. Bkz. Fatır (35), 1. Cinlerin ateşten yaratıldığı ise Kur'an'da açıkça zikredilmektedir. Bkz. Hıcr (15), 27; Rahman (55), 15.

[91] Bkz. Nahl (16), 2; Secde (32), 5; Maaric (70), 4; Kadr (94), 4.

[92] Hz. İsa ile mukarrab meleklerin ibadetten kaçınmayacakları Nisa Suresi 172. ayette, cinlerle insanların Allah'a ibadet için yaratıldığı da Zariyat Suresi 56. ayette zikredilmiştir.

Kur'an, bütün bu varlıkları insanla ilişkileri açısından konu edinmektedir. Cansız varlıklar insanın yaşama alanını oluşturmaktadır.[93] Bitkiler (meyve, ekin vb.) de dahil olmak üzere bütün canlı varlıklar, yani hayvanlar (et, süt, yünleri, derileri ve binek olarak kullanımları) insanın onlardan yararlanması gerçeği göz önüne alınarak anlatılmaktadır.[94] Melekler Allah'ın varlığına, azamet ve celâletine delalet etmektedir.[95] Aynı zamanda melekler, insanlara vahyi taşımakta,[96] inanan insanlarla birlikte inanmayanlara karşı savaşmakta,[97] insanların ölümünü gerçekleştirmekte[98] ve onların yaptıklarını yazmaktadır.[99]

Kur'an'ın, insanı öne çıkarmak için takip ettiği yol oldukça ilgi çekicidir. Burada görünen bütün varlık insana yönelik izahlara konu edilmekten de öte, bahsi geçen varlığın insan için yaratıldığı açıkça dile getirilmektedir. Ama diğer yandan insan, varlığa yaratılma bakımından ortak olduğu gibi, yine varlığın yaratma sonrasında yaşadığı sürecin bir parçası olarak görünmektedir. Çevrede bulunan her şeyin insana dönük gayelerle açıklanması ve bunların insan bakımından birer *nimet* ve *iyilik* biçiminde nitelenmesi,[100] her halde o günkü insanın varlık tasavvuru ve varlığı algılama biçimiyle ilgilendirilmelidir. Çünkü Allah'ın varlığı yaratması için nihâî bir sebebin bulunmadığı söylenebilir. Dolayısıyla, insan da dahil olmak üzere, tabiî bir süreçte oluşmuş olan bütün bir varlığın yine insanın lehine yorumlanması ne anlama gelmektedir? İnsan ve diğer bir çok canlı türü henüz mevcut değilken, yine yeryüzünde ortaya çıkmış, soyu tükenmiş ve bu gün yalnızca kalıntıları ile bilinebilen çok sayıda canlı türünün varlığı söz konusudur. Şu içinde yaşadığımız gezegenin henüz ulaşılamamış noktalarında

---

[93] Bkz. Bakara (2), 22; İbrahim (14), 32-33; Nahl (16), 12-14; Casiye (45), 12-13.

[94] Kur'an, bitkilerin insana dönük bir gaye için ortaya çıkarıldığını dile getirmektedir. Bkz. Enam (6), 141; Rad (12), 3-4; Taha (21), 53-54; Yasin (36), 34-36. Hayvanların insanlar için yaratıldığını gösteren ayetler için bkz. Enam (6), 142; Hıcr (16), 5-7; Gafir (40), 79; Zuhruf (43), 13.

[95] Bkz. Nahl (16), 49; Tahrim (66), 4.

[96] Bkz. Şura (42), 51.

[97] Al-i İmran (3), 123-125.

[98] Nahl (16), 28, 32.

[99] İnfitar (82), 10-12.

[100] İnsanın çevresinde yer alan eşya ve bununla ilgili *nimet* ve *iyilik* vurgusu için bkz. Bakara (2), 29; İbrahim (14), 32-34.

yaşayan öyle canlılar bulunmaktadır ki, insanın onlardan yararlanması bir yana, tarih boyunca o canlılarla karşılaşması dahi bahis konusu değildir. Söz gelimi derin denizlerdeki irili-ufaklı canlılar, ya da yeri insanla birlikte paylaşan ve gözle görülemeyen mikro-organizmalar da bu açıdan düşünülebilir. İnsan yerde bulunanların belki de çok azından yararlanmaktadır. Bundan sonra onun yararlandıklarını göz önüne alıp, yararlanmadıklarını ihmal ederek varlığın bütünüyle insan için yaratıldığını söylemek kolay olmayacaktır. Yaratıkların karşılıklı olarak birbirlerinden yararlandıklarını hatırlatan Descartes, onlardan her birinin diğerini kendisi için yaratılmış gibi algılayacağını belirtmekte, Tekvin'deki yaratılış hikayesinin "insan için yazıldığını", "insanla ilgili şeyler"den bu ilgiye uygun şekilde bahsedildiğini vurgulayarak konuya dair bakışını şöyle belirginleştirmektedir: "Din vaizleri bizi Tanrıyı sevmeye teşvik etmek maksadıyla, başka yaratıklardan elde ettiğimiz bir çok faydaları belirttikleri, Tanrı'nın onları bizim için yarattığını söyledikleri, ama yaratırken güttüğü başka amaçları, konuları ile ilgili olmadığından dolayı gözden geçirmedikleri için, onları yalnız bizim için yarattığına inanmaya çok meyilliyiz."[101] Yukarıdaki güçlük nasıl algılanırsa algılansın, yadsınamaz bir gerçek var ki, o da insanın, Kur'an'daki anlatımın merkezinde yer almasıdır. Böylece seçilen ve öne çıkarılan insan, ahlâkî davranışları bakımından[102] da *mesul* (sorumlu) ve bir takım emirlerle *mükellef* bir varlık olarak kendini gösterecektir.[103]

İnsanı, Allah'ın "seçtiği en iyi yaratık" olarak gören İkbal, "bütün kusurlarına rağmen onu, Allah'ın yeryüzündeki naibi ve temsilcisi" şeklinde nitelemekte (Bakara, 2/30; Enam, 6/65) ve insanı, "kendisini tehlikeye atarak kabul etmiş olduğu hür şahsiyetin emanetçisi (Ahzab, 33/72)" olarak tanımlamaktadır.[104] İkbal'in bu tanımı, daha ziyade insanın yeryüzündeki

---

101 Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, Çeviri: Mehmet Karasan, M. E. B. Yy, İstanbul 1989, 114-115.

102 İnsanın davranışlarındaki sorumluluğunu haber veren ayetlerden bazıları için bkz. Tur (52), 21; Müddessir (74), 38; Zilzal (99), 7-8.

103 İnsan için *mesul* ve *mükellef* tabirlerinin kullanımı ve bunlarla ilgili açıklamalar için bkz. el-Akkâd, Abbas Mahmud, *el-İnsan fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru'l-Hilal, (by) (ty), 12-13; *Hakâiku'l-İslam ve Ebâtılu Husûmih*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1966/1387, 114.

104 İkbal, 133-134.

bulunuşu ile ilgili olarak Kur'an'daki genel tespitleri içermektedir. O halde İnsanın dünyadaki bulunuşu ve bunun amacı da üzerinde durulması gereken bir sorundur.

2. İnsan ve Dünyada Bulunma Sebebi

Kur'an, insanın çevresindeki varlığı, insanın gözetildiği bir yarar ve yararlanma bakışını esas alarak izah edince, bir önemli problem daha doğmaktadır. Şayet varlık ve gayesi yukarıdaki gibi anlaşılırsa o takdirde insan ve yaşadığı hayat nasıl anlamlandırılacaktır? Bu sorun, fikrî kabiliyetleri ile diğer varlıklardan ayrılan insanın zihnini her zaman meşgul etmiştir. Öncelikle "Ben kimim?" diye soran insan, kendi macerasını; nereden gelip nereye gittiğini merak etmiş, akabinde de hayatın anlamını düşünmüştür. Niçin yaşayan bir varlığım? Niçin öleceğim? vb. soruları sürekli zihninin bir köşesinde bulundurmuş, ama ölümü ve ölüm sonrasını da dahil ederek sürdürdüğü sorgulamayı hiç bir zaman tam anlamıyla sonlandıramamıştır.[105] Uçsuz bucaksız tabiat karşısında insanın son derece basit ve önemsiz bir konumda bulunduğuna işaret eden Pascal (ö. m. 1662), geçmiş ve gelecek zaman düşünüldüğünde insana tahsis edilen zamanın çok kısa olduğunu hatırlatmaktadır. En sonunda ortaya çıkan ölümün zaman ve yeri konusundaki belirsizliğe de işaret eden Pascal, hayatın anlamını sorgulamak durumunda olan insanın konumunu tespit etmektedir.[106] Yine insanın dünyadaki konumu üzerine konuşan Jouffroy da insana nispetle tabiatın büyüklüğüne ve genişliğine işaret etmektedir. Dünya üzerindeki insanın aslında bir nokta kadar yer işgal ettiğini, kainatta dünyanın binlerce benzeri bulunduğunu belirten Jouffroy, böyle bir durumda insanın hırs ve arzularının anlamsızlaştığını öne sürmektedir. Bütün bu sorgulamalardan sonra, insan bulunduğu yere atılmış

---

[105] Farzedilen bu sorular ve benzerleri için bkz. Chevalier, Jean, "*Din Fenomeni*", Din Fenomeni içinde, Çeviri: Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yy., Konya 1995, 10-13.

[106] Pascal, Blaise, *Düşünceler*, Çeviri: Metin Karabaşoğlu, Kaknüs Yy., İstanbul 1996, 118-119.

olduğu hissine kapılacak, kendi kendine “Niçin buradayım?” diye soracak, hayatın ne anlama geldiğini, neye yaradığını sorgulayacaktır.[107]

Her halde bu sorular karşısında insanın sahip olduğu en önemli argüman, kendi varlığıdır. Zira insanın varlığı başlı başına bir iyilik olarak görülmekte, yukarıdaki sorulara yeterli bir cevap olmasa da değerinden bir şey kaybetmemekte, ya da bütünüyle anlamsız kalmamaktadır. Diğer canlılara göre tükenmek bilmeyen bir *merak ve bilme arzusu*na sahip olan insan, kendisiyle ilgili en temel konudaki çözümsüzlüğü görünce, o tek başına değerli olan hayatın hangi bütün içinde ne anlam ifade ettiğini kavrayamamaktadır. Hayatın kendisi ya da barındırdığı -aslında göreceli- iyilikler onu oyalarken, yine karşılaştığı sıkıntılar, acılar ve en sonunda da ölüm, insanın dünyadaki bulunuşunu ve bunca sıkıntıya niçin katlanmak zorunda olduğu sorununu tekrar hatırlatacaktır.

İnsanın ürettiği bilgiler, geliştirdiği bilgilenme biçimleri, düşünce alanındaki türlü arayışlar, daha ziyade varlığın görünen yanıyla ve *niçin*inden çok *nasıl*ıyla uğraşan müspet bilimler de bahsedilen sorunun çözümüne katkı sağlamamıştır. Hem varlığı itibariyle, hem de sahip olduğu kabiliyetleri nedeniyle insanın bu sorun karşısında daha derinlikli bakışları hak ettiği kuşkusuzdur. Söz konusu bakışların, varlığı dışarıdan tarif etme iddiasında olması da önemlidir. Dolayısıyla dinin ilgili konuda söyleyecekleri ayrıca göz önüne alınmalıdır. Chevalier, metin içerisinde farzettiğimiz soruları kastederek; “Onlar karşısındaki sukût ya da onlara verilecek cevap ne olursa olsun, bunların anlamı din problemine dayanmaktadır” demekte, ilgili sorun karşısında dinin farklılığını vurgulamaktadır: “İşte bunun içindir ki, biyolojiden, fizikten, matematikten, felsefeden daha çok kendine tabi kılma

---

[107] Taine, H. *XIX. Yüzyılda Fransa'da Klasik Filozoflar*, Çeviri: Miraç Katırcıoğlu, M. E. B. Yy., İstanbul 1991, 277-278. Tolstoy, hayatın anlamını arayan bir insanın zihin halini *İtiraflarım* adlı eserde ortaya koymaktadır. Tolstoy, *İtiraflarım*, Çeviri: Kemal Aytaç, Furkan Basın Yayın & Organizasyon, İstanbul 1994. Atay, varlıkla ve insanın kendisiyle ilgili bu belirsizlikler karşısında onun yani insanın çok büyük ızdıraplar duyduğunu, bu çözümsüz sorunların, düşünen insanı adetâ çıldırttığını, onun zihnini sürekli meşgul ettiğini dile getirmektedir. Bkz. “*Allah'ın Halifesi: İnsan”*, A. Ü. İ. F. D., Cilt: XXVIII, A. Ü. Basımevi, Ankara 1972, 71. Hayatın anlaşılmasındaki güçlükler ve Batı ve İslam düşünürlerinin konuyla ilgili farklı yaklaşımları için bkz. Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1993, 53 vd.

vasfıyla din, kainattaki durumunu anlamaya çalışan insan tarafından bir kenara bırakılamamıştır.”[108]

Ne var ki, konuyu özellikle semâvî kültür açısından değerlendirecek olursak, Kitab-ı Mukaddes’te varlığın yaratılışı için sebep ve hikmetten söz edilmediği,[109] aynı tutumun Kur’an tarafından da sürdürüldüğü görülmektedir. İnsanın dünyadaki bulunuşu Kur’an açısından ele alındığında, öncelikle bir kaç kavram üzerinde durmak gerekecektir. *Hilafet* bu kavramlardan birisidir. Kur’an, Adem’in (ve/veya Adem oğullarının) yeryüzünde halife tayin edildiğini haber vermektedir.[110] Yine Kur’an değişik vesilerlerle insanların yeryüzünde *halife* kılındığını ve “Onların yapacakları şeylere bakılacağını”[111] yani deneneceklerini de bildirmektedir. Hemen belirtelim ki, bir *halife* olarak

---

[108] Chevalier, *Din Fenomeni*, 13.

[109] Yaltkaya, 24

[110] “Rabb’in meleklere, yeryüzünde bir halife tayin etmekteyim, dediği zaman orada bozgunculuk çıkartmakta olan ve kan dökmekte olanı mı, halife tayin ediyorsun? Halbuki, biz Sen’i hamdin ile tesbih eder ve takdis ederiz. Dedi ki: Ben sizin bilmediklerinizi bilirim.” Bakara (2), 30. Bu ayet üzerinde çeşitli tartışmalar cereyan etmiştir. Ayette yer alan ve “halife tayin etmekteyim” diye tercüme edilen kısım kimilerince ilk insan olarak “Adem”in yaratılışına hamledilmiştir. Bkz. el-Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, I, 49. Ancak Kur’an’ın diğer ayetlerinde yer alan *ceale halîfeten* tabiri her zaman *halife kılmak/tayin etmek* anlamındadır. Bkz. Enam (6), 165; Araf (7), 69; Yunus (10), 14, 73; Fatır (35), 39. Yukarıda meali verilen ayeti Hz. Adem’in yaratılışına hamledenler insan cinsinin yeryüzünde ortaya çıkışı konusundaki belirsizliği gidermek istemişler ve halife, sonradan gelen (İbn Fâris, *Mekâyîsu’l-Luğa*, II, 210; *Mucmelu’l-Luğa*, 221), kendinden önceki kimsenin yerine geçen (İbn Manzur, IX, 83, ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 271) anlamlarına geldiği için onun (Adem) selefi konusundaki belirsizliği de çözmek istemişlerdir. Böylece insanın yeryüzünde ortaya çıkışı/yaratılışı ile onun yeryüzündeki fonksiyonu biçiminde anlaşılabilecek olan *hilafet* birbirine karıştırılmıştır. Bakara Suresi 30. ayetin tercümesinde yer alan “halife tayin etmekteyim” ifadesi, Adem’in halife tayini, Adem’le ilgili başka tartışmalar için bkz. Yakıt, “*Kur’an’da Hz. Adem*”, S. D. Ü. İ. F. D., Sayı: 6, Isparta 1999, 1 vd.; “*Kur’an’da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi*”, 5 vd. Bu konu üzerindeki farklı bakış açılarına göz atacak olursak; evvela halifenin kimliği üzerinde durulmalıdır. Çünkü yeryüzündeki halifenin Hz. Adem ya da Adem oğulları (insan cinsi) olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir. Bkz. er-Râzî, Fahreddin Ömer, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, I-XXXII, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1981/1401, II, 180-181. İnsanın kime halife olduğu konusunda da farklı fikirler ortaya çıkmıştır. Bazıları, insanların, kendilerinden önce yerde bulunan meleklere, bazıları da yine yerde bulunan cinlere halife olduğunu, yani onların arkasından geldiğini düşünmüşlerdir. İlgili görüşler için bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 271; er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, II, 180-181. Râğıb el-İsfehânî, hilafeti *niyabet* diye açıklamaktadır. Bkz. *Mufredât*, 294. Adem, Allah’ın yeryüzündeki halifesi; *halîfetullah* olarak da anlaşılmıştır. Bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 271. Adem oğullarının hilafetini öne çıkaranlar ise insanların birbiri ardına yeryüzüne gelmeleri gerçeğinden hareket etmişlerdir. Bkz. er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, II, 181.

[111] Enam (6), 165; Yunus (10), 14; Ayrıca bkz. Fatır (35), 39.

insanın dünyadaki konumunun ne olduğu, daha da önemlisi hilafeti nedeniyle yapması gerekenlerin ne olduğu Kur'an tarafından açıkça tespit edilmemiştir.

İbn Abbas ve İbn Mesud'dan gelen bir habere göre insanın yeryüzündeki halifeliği, mükellef varlıklar arasında -Allah'a hilafeten- hükmetmesidir.[112] Hz. Davud halife kılınınca kendisine insanlar arasında *hak* ile hükmetmesi ve *heva*ya uymaması emredilmiştir.[113] Bu, yani "insanlar arasında adaletle hüküm", Hz. Davud'un hilafeti için açıklayıcı olabilir. Fakat bütün insanların hilafeti için aynı şeyin düşünülmesi her halde doğru bir yaklaşım olarak değerlendirilemez. Dünyanın içindekileri ile birlikte insana tahsis edilmesi, insanın dünyadaki hakimiyetini gösterebilir. Nitekim Kur'an'da olduğu gibi, Tevrat'ta da insanın yeryüzündeki hakimiyeti ve şartların onun hakimiyeti için oluşturulduğu açıkça dile getirilmektedir.[114] Dolayısıyla insanın yeryüzündeki hilafeti, onun yeryüzünde, Allah adına hakimiyetini ızhar şeklinde anlaşılabilir.[115] Bu genel yaklaşımı başka ifadelerle vurgulayan Fazlurrahman, aynı zamanda insana bir vazife de öngörmektedir: "İnsan varlıkların en şereflisidir. Bütün evren, onun için yaratılmış ve onun hedeflerine hizmetçi kılınmıştır. Bütün yaratılanlar arasında sadece insan, ahlâkî-akli güçlerle ve hür irade ile donatılmış; büyük ve çok önemli bir sorumluluk ile mükellef tutulmuştur. Bu sorumluluk, tabiata hakim olmak ve onu iyi hedeflerin hizmetine sunmaktadır. Bu da, Şeytan tarafından sembolize edilen olumsuz güçlere karşı ahlaki bir mücadeleyi gerektirir."[116] Şu kadarı var ki, insanın yeryüzündeki hilafetinin anlamı tam olarak bilinemese bile, peygamberler vasıtasıyla insandan istenen hususların belli olması, hilafetin nihaî amacı hakkında değil ama, mahiyeti konusunda genel bir fikir vermektedir.

---

[112] er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II, 181.
[113] Sad (38), 26.
[114] "Ve Allah dedi; Suretimizde, benzeyişimize göre insan yapalım; ve denizin balıklarına ve göklerin kuşlarına ve sığırlara ve bütün yeryüzüne ve yerde sürünen herşeye hakim olsun." Tekvin (1), 26.
[115] Masson, *Le Coran*, 781.
[116] Fazlurrahman, "*Kur'an'da Allah Evren ve İnsan"*, İslâmî Yenilenme Makaleler II içinde, Çeviri: Adil Çiftçi Ankara Okulu Yy., Ankara 1999, 23-24.

Kur'an, göklere ve yere arzedilen fakat onların yüklenmekten kaçındığı bir *emanet*ten de söz etmektedir. Göklerin ve yerin kabul etmediği bu emaneti insan yüklenmiştir.[117] Emanet kavramı da insanın dünyada bulunuşu açısından ele alınmalıdır. Lugatta, *nefsin itmi'nanı (sukûn), korkunun bulunmayışı*[118] anlamına gelen ve *hıyanetin zıddı* olan[119] emanet, insanın yüklendiği bir şey olarak düşünüldüğünde ise *taat*[120] ya da insana özgü bir *teklif* (emre ve ilâhî hitaba muhatap olma)[121] şeklinde anlaşılmaktadır. Söz konusu teklifin *emanet* diye tabir edilmesi, *vâcibu'l-edâ* (yerine getirilmesi zorunlu) olması nedeniyledir.[122] Kur'an, insanın emaneti yüklendiğini haber verdiği ayette, onun *çok zalim* (haksız) ve *çok cahil* olduğunu da ifade etmektedir.[123] İnsan, emanetin gereğini yerine getirmediği için zalim, bunun akıbetini bilmediği için de cahildir.[124] Râğıb isfehânî, insana arzedilen *emanet*le ilgili farklı yaklaşımlara işaret etmiş, bu emanetin *tevhit kelimesi* (kelimetu't-tevhid), *adalet*, *hece harfleri* ve *akıl* şeklinde anlaşıldığını belirtmiştir. O'na göre emaneti *akıl* olarak yorumlayan görüş yerindedir. Zira tevhidin bilinmesi, adaletin gerçekleşmesi, insanın gücü dahilindeki şeylerin öğrenilmesini sağlayan hece harflerinin de yine bilinmesi akıl yoluyla mümkündür.[125] Fakat insanın yüklendiği bu emanetin ne olduğu, ne anlama geldiği Kur'an'da belirtilmiş değildir. Dolayısıyla insanın dünyadaki bulunuşunu emanet kavramına dayalı olarak açıklama çabası da sorunun nihâî çözümüne kayda değer düzeyde bir fikrî katkı sağlamayacaktır.

---

[117] Ahzab (33), 72.

[118] er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 90; ayrıca bkz. el-Ferâhîdî, VIII, 388.

[119] el-Ferâhîdî, VIII, 389; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 133; Abbâd, X, 413; ez-Zebîdî, Muhibbuddin Ebû Feyz es-Seyyid Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiru'l-Kâmûs*, I-XX, Daru'l-Fikr, Beyrut 1993/1414. XVIII, 24.

[120] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 276.

[121] er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXV, 235. Cansız varlıklar böyle bir teklife uygun değildir. Melekler de zaten taat üzerinde bulunmaktadır. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXV, 235. Dolayısıyla cansız varlıklara emanetin arzı ve onların da bunu yüklenmekten kaçınması mecazdır. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 277.

[122] el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 254.

[123] Ahzab (33), 72.

[124] el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 254. Zemahşerî, ilgili ayetin tefsirinde farklı bir yaklaşıma yer vermektedir. Buna göre, emanetin hamli (yüklenmesi) onu sahibine vermemek anlamına gelmektedir. Bu takdirde gökler, yer ve dağlar emaneti yüklenmemekle hakkını vermiş; insanlar ise onu yüklenmekle (haml) ihanet etmiş olmaktadırlar. *el-Keşşâf*, III, 277.

[125] er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 90.

Kur’an’da yer alan *ibadet* kavramı da insanın dünyadaki bulunuşu ile ilgili olark ele alınabilecektir. Zariyat Suresi 56. ayette, insanın ve bu arada cinlerin yaratılışı ile onların Allah’a ibadeti birlikte zikredilmektedir: “Ben insanlar ve cinleri ancak bana *ibadet* etsinler diye yarattım.” Araplar, hür kimsenin mukabili olan köleye *abd* adını veriyorlardı. Bu kelime kök itibariyle, *hudû’* (boyun eğme), *züll* (zayıf olma), *itaat* anlamlarına gelmektedir. O takdirde *ibadet*, genel olarak *taat* şeklinde anlaşılabilir.[126] Bununla birlikte Mâturîdî, *ibadet*te, *taat*, *hizmet* ya da başka fiillerde olmayan özel bir mana bulunduğu görüşündedir. Nitekim Kur’an’da Allah’a ve Rasûl’üne itaatten söz edilmiş (Nisa, 4/80), ama Allah ile birlikte bir başka varlığa ibadet nispet edilmemiştir.[127] Mâturîdî, ibadetin diğer benzer fiillerden ayrılması için izahlarını sürdürmektedir; Allah, Zât’ı dışındaki hiç bir varlığı *ilah* ya da *rahman* diye nitelemediği halde, *rahim* diye nitelemektedir.[128] Bu, *rahman*da, *rahim*de bulunmayan bir mana fazlalığı olduğuna delalet etmektedir. Ayrıca Allah, Zât’ını *Hâlık* diye adlandırmış ve bu ismi başka bir varlık için kullanmamıştır. Anlaşılıyor ki, *hâlık*ta, *fail*de olmayan bir mana bulunmaktadır.[129] Mâturîdî’ye göre *ibadet*, kulun bütün varlığını (kavl, amel, akd olarak) Allah’a vermesi, *taat* ise her hangi bir emre uymasıdır.[130] Fatiha Suresi’nde ibadetin Allah’a hasredilmesi de Mâturîdî’nin belirtilen yaklaşımını desteklemektedir.[131] Râzi ise, söz konusu ayetteki ibadetin *Allah’a tazim* ve *yaratıklara şefkat* olduğunu, bu iki hususun bütün şeriatlarca ihmal edilmediğini, ama diğer anlamdaki -yani teknik şekliyle (yer, zaman, sayı, şartlar ve rükünlere bağlı)- ibadetin değişebildiğini düşünmektedir.[132]

Zariyat Suresi’nin 57. ve 58. ayetlerinde Allah’ın ibadete ihtiyacı olmadığı belirtilmiş, böylece bir fiil olarak ibadet, faydası itibariyle de insana

---

[126] el-Ferâhîdî, I, 299; İbn Fâris, *Mekâyîsu’l-Luğa*, IV, 205; *Mucmelu’l-Luğa*, 496.
[127] el-Mâturîdî, *Te’vîlâtu’l-Kur’an*, 610a.
[128] Tevbe (9), 128.
[129] Bkz. el-Mâturîdî, *Te’vîlâtu’l-Kur’an*, 610a. Mâturîdî burada *halk*ın insanlara da nispet edilen (Müminun, 23/14) şeklinden ziyade ulûhiyete has kılınan (Araf, 7/54) şeklini kastetmektedir.
[130] el-Mâturîdî, *Te’vîlâtu Ehli’s-Sunne*, 68.
[131] Fatiha (2), 5.
[132] er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XXVIII, 233.

döndürülmüştür. Dolayısıyla ibadet, insanlar arasında geçerli olan ve karşılıklı menfaata dayanan köle-efendi ilişkisinin dışında bulunmaktadır.

Aslında ibadet, Kur'an'daki insan tanımı için oldukça önemlidir. Bu kökün isim ve fiil şeklini onlarca ayette zikreden Kur'an,[133] bir anlamda ibadeti insanın en önemli faaliyeti olarak öne çıkarmakta, onun yaratma ile de ilgisini kurarak sadece Yaratıcı'ya ibadet edilebileceğini belirtmektedir.[134] Öte yandan Kur'an, müşriklerin putlara ibadet etmesi karşısında da putların yaratıcılığını sorgulayarak, yaratıcı olmayan varlıkların ibadete de layık olmadıklarını tespit etmektedir.[135]

İnsanın ibadet için yaratıldığını belirten ayet biçimsel olarak ele alındığı zaman, insanın dünyada bulunuşunun yalnız ibadet maksatlı olduğu sonucu çıkarılabilir. İbn Teymiyye (ö. 728/1327) ibadeti, "Allah'ın seveceği ve razı olacağı açık (zahir) ve gizli (batın) söz ve amellerin bütünü" olarak tanımlamaktadır. Yine ona göre Allah varlığı (halk) *ibadet* için yaratmıştır.[136] Aliyyulkârî (ö. 1014/1605), insanın *ibadet* ve *marifet* için yaratıldığını belirtmekte, bunu inkar eden kimselerin kafir olduklarına dair bir fetvadan söz etmektedir.[137] İbadet, dünyadaki insanı, fonksiyonu açısından anlamlı kılmakta ve sadece insanla ilgili görünmektedir. Halbuki, insanın burada bulunuşu, insanın dışında, onun uzağındaki bir iradenin neticesidir. Tabiatıyla çözüm de o iradenin anlaşılması ile ilgili olmalıdır.

Kur'an, yeryüzündeki insanın *denendiğini* (belâ/ibtilâ) de haber vermektedir. Orada iki ayrı deneme söz konusudur. Bunlardan biri insanın yaratılışı ile ilgilidir. Yer ve göklerin yaratılması,[138] yerde bulunanların süs (zinet) yapılması,[139] ölüm ve hayatın yaratılması[140] bütünüyle insanın

---

[133] Bkz. Abdulbâkî, 441 vd.
[134] Bkz. Furkan (25), 3, 54-55.
[135] Fatır (35), 40; Ahkaf (46), 4.
[136] İbn Teymiyye, Takıyyuddin Ahmed, *el-Ubûdiyye*, Mektebetu'l-Maârif, Riyad 1983/1404,4.
[137] Aliyyulkârî, Ali b. Sultan Muhammed, *Şerhu Kitabi'l-Fıkhı'l-Ekber*, Tahkik: Ali Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1995/1416, 319.
[138] "Hanginiz daha güzel amel işleyeceksiniz diye sizi denemek için gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur. Arşı su üstünde idi..." Hud (11), 7.
[139] "Hangisi daha güzel amel işleyecek diye onları denemek için yerin üzerindekileri onun süsü yaptık." Kehf (18), 7.
[140] "Hanginiz daha güzel amel işleyecek diye, sizi denemek için ölümü ve hayatı yaratan O'dur." Mülk (67), 2.

denenmesine imkân sağlamak içindir.[141] Diğer deneme ise daha ziyade yeryüzünde yaşanan hadiseler karşısında insanların takınacağı tavırlarla ilgilidir. Söz gelimi mümin toplumun savaş meydanındaki dayanıklılığı[142] ya da mümin toplumun "korku, açlık, mal ve canlardan eksilme" karşısındaki tutumu (sabrı ve tahammülü)[143] görülmek (ölçülmek) istendiğinde, Kur'an yine *deneme*den bahsetmektedir.[144]

İnsan Suresi'nin hemen başında, insanın denenmesi ile yaratılışı bağlantılı şekilde zikredilmiş, onun yapısal olarak denenmeye uygun bir formda yaratıldığı belirtilmiştir.[145] Dolayısıyla hem bizzat insan, farklı yapısı ve yaşama arzusu (bekâ hissi) ile[146] hem de çevresinde bulunan uygun şartlarla denenmeye hazırdır. İnsanlar, iman ve küfür gibi temel tercihleri dahil, her türlü davranışlarında özgürdür ve oluşturulan bu deneme ortamını bozacak, denemeyi geçersiz kılacak hiç bir müdahele söz konusu değildir.[147] Görünür hallerde birbirine benzeyen insanların farklılaşması genel anlamdaki deneme

---

141 Bkz. el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehli's-Sunne*, 70.

142 "İçinizden mücahidleri ve sabredenleri bilelim ve haberlerinizi duyuralım diye sizi deneyeceğiz." Muhammed (47), 31.

143 Bkz. Bakara (2), 155.

144 Metin içerisinde *denemek* diye tabir ettiğimiz ifade, Kur'an'da çok sayıdaki ayette yer alan *belâ* kökü ve onun değişik türevlerini karşılamaktadır. *Belâ*, elbisenin eskimesi, yumuşaması, yolculuğun insanı yorması, haber almak anlamlarına gelmektedir. Bkz. İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 83; er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 145; İbn Manzur, XIV, 83. Araplar *belvâ* tabiri ile, *tecrübe*yi (deneme, sınama) kastetmektedirler. el-Ferâhîdî, VIII, 340; Abbâd X, 354. Râğıb isfehânî, *ğamm*ın *belâ* diye adlandırılmasını bedenin bela nedeniyle yıpranmasına bağlamaktadır. Yine ona göre teklifin *belâ* diye adlandırılması değişik nedenlere bağlanabilir. Bunlardan biri, her teklif bedenlere zorluk vermektedir. Bir diğeri ise, teklif, haber almak (ihtibar) yani bilgi sahibi olmak için denemektir. Ayrıca Allah, bazen hoşa gidecek şeylerle kullarının şükrünü, bazan da sıkıntılı şeylerle onların sabrını denemektedir. Dolayısıyla hem *zorluk* (mihnet) hem de *nimet* (minhat) *belâ* olarak adlandırılabilir. *Mufredât*, 145.

145 İnsan (76), 1-3.

146 İnsanın sahip olduğu bekâ hissi ile ilgili olarak bkz. el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 177.

147 "Şayet Allah dileseydi yerde bulunan herkes iman ederdi..." Yunus (10), 99. Bu ayet, hem yerdeki deneme ortamında mevcut olan eşitliği, hem de insanların tercihe kabiliyetleri bakımından birbirlerine eşit olduklarını göstermektedir. "Şayet Allah dileseydi onlardan intikam alırdı. Ancak sizin bir kısmınızı diğeri ile denemek istiyor..." Muhammed (47), 4. Bu tespit de deneme ortamındaki eşit duruma işaret etmektedir. Artık müminler Allah'ın yardımını bekleseler bile bu yardım karşılarında bulunanlarla eşit şartları paylaşmalarını engellemeyecektir: "...Şayet siz acı duyuyorsanız onlar da acı duyuyorlar ve siz Allah'tan onların ummadığı bir şeyi umuyorsunuz." Nisa (4), 104. Ayrıca müminlerin savaş sırasında meleklerle desteklenmeleri (Al-i İmran 3/124), iman ve küfür gibi iki temel tercihten Allah'ın razı olduğuna yönelen kimselere Allah'ın bir vaadi şeklinde gerçekleşmektedir. Bkz. Muhammed (47), 7.

ve tek tek hadiseler karşısındaki denemelerle mümkün olabilecektir. Mâturîdî'ye göre bu şekilde, *muhsin* (iyilik yapan) *mubtil*den, *muvâfık* (emre uygun davranan) *muhâlif*ten, *muhakkık* (tahkîkî anlamda inanan), *muzdarib*ten ve *mûkın* (gerçek inanan), *şâk*ten ayrılabilecektir.[148] Bu konuda bir eser kaleme alan İbn Kayyim (ö.751/1350) de "Yer ve göklerin yaratılmasını kulların denenmesine, kulların denenmesini de Allah'ı isteyenlerle dünya ve süsünü isteyenlerin ayırdedilmesi" amacına bağlamaktadır.[149]

Esasen deneme, dünyada yaşanan tabiî bir süreçtir. İnsan bu gün sahip olduğu kabiliyetlerle ortaya çıktıktan sonra, onun böyle bir süreci yaşaması kaçınılmaz görünmektedir. Çünkü o, temelde ikiye ayrılan (iman-küfür, adalet-zulüm vb.) davranış modellerinden birini tercih etmek zorundadır. "İyilik (salih amel) yapan lehine, kötülük yapan aleyhine yapmıştır. Allah kullar için zalim değildir."[150] ifadesi de insanın yaşadığı denemenin bütünüyle insanda başlayıp insanda bittiğini göstermektedir. Mâturîdî'nin belirttiğine göre, deneme nedeniyle Allah'ın bir yarar sağlaması, ya da kendisinden bir zararı defetmesi düşünülemez. O, insana sadece iki yol göstermiş, onları tanıtmış, hangisinin tercih edildiğinde ne olacağını iyice izah etmiştir. Artık bundan sonra ortaya çıkacak yarar ve zarar insana dönecektir.[151] Zaten denemenin mahiyeti de sonucun insana dönük olduğunu göstermektedir. Çünkü bir emir karşısında bulunan insan, onu yapması ya da terketmesi yoluyla kendisi hakkında gizli olan bir şeyi ortaya çıkaracaktır. Ortaya çıkan şey de doğrudan kendisiyle ilgilidir. Çünkü Allah için böyle bir gizliliğin giderildiği düşünülemez. Söz konusu gizliliğin giderilmesi sadece *emir* ve *nehiy* yoluyla gerçekleştiğine göre bir anlamda emir ve nehiy, *deneme* (ibtilâ) diye adlandırılmıştır. Dolayısıyla bu (ibtilâ), hakikat manasına bir adlandırma değildir.[152]

Kur'an, insanı mevcut varlığın bir parçası şeklinde görerek onu daha ziyade yaratılışı, fizik yapısı, diğer varlıklara nazaran farklılıkları, ihtiyaçları, yapabilecekleri açısından değerlendirmektedir. Bütün bunlar daha çok insanın

---

[148] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 606a.
[149] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hikmetu'l-İbtilâ*, Dâru's-Selâm, (by) (ty), 46.
[150] Fussilet (41), 46.
[151] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 606a.
[152] Bkz. el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 768a.-768b.

fonksiyonel yanına yapılan vurgular olarak görülebilir. Dolayısıyla insanın dünyadaki bulunuşu, bütün varlığın ortaya çıkışındaki gaye ile birlikte anlaşılmalıdır. Bu gaye de Allah'ın birliğine ve hikmetine delalet[153] olarak düşünülebilir veya söz konusu gayeyi açıklamak için başka yaklaşımlar da geliştirilebilir. Ancak, ne söylenirse söylensin, insanın aklı, bedenindeki farklılık veya onun teklife uygun yegâne varlık oluşu, teklifi sevap ve ikabın (vaad ve vaîd) zorunlu şekilde takip edecek olması[154] ya da dünyada bulunan insan için orada gerçekleştirmek zorunda olduğu bir takım ahlâkî ödevlerin düşünülmesi, bu konunun hemen başında farzedilen soruları karşılamakta yetersiz kalacak ve bir sorun olarak insanın dünyada bulunuşunun nedenini açıklamakta başarılı olamayacaktır.

Kur'an'daki insan tanımı, onun dünyadaki bulunuşunu devamlı olarak belli bir süreye hasretmiş, insanın asıl yaşama alanının dünya olmadığını bildirmiştir. Netice itibariyle, yeryüzünün bu *akıllı* ve *mükellef* varlığının dünyadaki mevcudiyeti ve oradaki amacının tespitine yönelik yaklaşımlar, onun burada başlayan ama burada son bulmayacak olan hayatını da göz önüne almak zorundadır. Çünkü Kur'an, insanı, dünyadaki varlığından ziyade ahirete dönük yönüyle ele almaktadır.

III. KUR'AN'IN AHİRETE BAKIŞI

A. AHİRETİN VARLIĞI PROBLEMİ

Kur'an, varlık üzerinde cârî olan iradeyi belirgin şekilde vurgulamaktadır. Orada hem o iradenin sahibine ve O'nun gücüne (kudret), hem de iradesindeki sınırsızlığa işaret vardır. Yaratma sırasında ve yaratmadan sonra bu iradenin eşya üzerindeki varlığı, etkinliği her zaman gözlenebilecektir. Kur'an, söz konusu durumu öz bir şekilde dile getirmiş;

---

153 el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 100.

154 Ebû Seleme es-Semerkandî, alemin insan için inşa edildiğini, diğer varlıkların insana yararlı olmak ve ona yardımcı olmak için vücûda getirildiğini, insanın da ibadet, emir ve nehiy için, yani denenmek için yaratıldığını ileri sürmektedir. Böyle düşünülmediği takdirde, alemin inşası anlamını (hikmetini) yitirecektir. es-Semerkandî, Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed, *Cumelu Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Ahmed Saim Kılavuz, Emek Matbaacılık, İstanbul 1989, 28.

yaratma (halk) ve *emr*in Allah'a ait olduğunu açıkça belirtmiştir.[155] Burada yaratmaya eşlik eden *emr*, Allah'ın eşya üzerindeki mutlak (irâdî) tasarrufu olarak anlaşılmaktadır.[156] Öyle ki Kur'an, Allah'ın bu güçlü iradesine atıflar yaparken,[157] söz konusu iradenin değişik şekilde de tecellî edebileceği halde, bu gün mevcut olan şekilde tecellî ettiğini özellikle vurgulamaktadır. Yani şu gözlediğimiz varlık yapısı çok farklı olabilirdi. Ya da konuyu en başına götürecek olursak, sınırsız sayıda farklı tercihlere taalluk edebilen irade, insan da dahil olmak üzere varlığın ortaya çıkışına izin vermeyebilirdi. Çünkü Allah dilediğini yapandır.[158] Allah dileseydi insanları tek bir ümmet yapardı.[159] Ya da yerde bulunan herkesin iman etmesini de dilerdi.[160] Ama görüyoruz ki, ilâhî irade başka türlü tecelli etmiştir.

İnsanın da içinde olduğu bütün varlık için bir ömür bulunmaktadır.[161] Yani varlığı meydana getiren irade, varlık için bir süre de tayin etmiştir. Bilindiği gibi Şeytan, insana karşı girişeceği faaliyetten önce bir süre talebinde bulunmuş, sürenin sonunu mümkün mertebe ileriye taşıyarak; *ba's* (dirilme) gününe kadar kendisine mühlet verilmesini istemiş, bu isteği de kabul görmüştür.[162] Allah ile Şeytan arasındaki muhavere ve onun mahiyeti üzerindeki tartışmalar bir yana, Şeytan'a atfedilen sözlerde *ba's günü*nün yer alması ahiret ile ilgili iradenin daha başta, yaratma ile birlikte var olduğunu, söz konusu iradenin, insanın ilâhî hitabla karşılaştığı ilk dönemlerden bu yana bilindiğini göstermektedir. Kur'an, ahiret öncesinde, belirlenmiş bir süre (ecel musemma) olduğunu haber verdiği gibi, ahirete ilişkin böyle bir iradenin ve kararın varlığını, *kesin karar sözü* (kelimetu'l-fasl) tabiri ile de dile getirmektedir: "Yoksa onların ortakları var da, dinden Allah'ın izin vermediği şeyi onlara meşru mu kılıyorlar? Şayet 'kesin karar sözü' (kelimetu'l-fasl) olmasaydı, aralarında hüküm verilirdi. Elbette zalimler için acı veren bir azap

---

155 Araf (7), 54.
156 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 83.
157 Bkz. Maide (5), 1; Hud (11), 107; Buruc (85), 16.
158 Hud (11), 107; Buruc (85), 16.
159 Hud (11), 118; Şuara (42), 8.
160 Yunus (10), 99.
161 Rum (30), 8; Ahkaf (46), 3.
162 Araf (7), 14; Hıcr (15), 36; Sad (38), 79.

vardır.” [163] *Kelimetu’l-fasl*, cezanın geciktirileceğine dair daha önce geçmiş hüküm ya da hükmün (fasl) kıyamet günü gerçekleşmesi olarak anlaşılmaktadır.[164]

Kur’an’da dünya hayatı ve ahiret, varlıkla ilgili genel bir iradenin aynı anda ve eşit şekilde taalluk ettiği birbirinin anlamlı devamı, tek bir sürecin ifadesi olarak karşımıza çıkar ve biri düşünülmeden diğeri düşünülemez. Dünyadaki hayattan sonra ahiretin öngörülmemesi, insan da dahil olmak üzere bütün varlığın boş yere yaratıldığını iddia etmek olacaktır.[165] Çünkü insanın dünyadaki bulunuşundan maksat; başka bir hayata geçmektir. Ku’an’da ifade edildiği üzere “Yer ve gökler hak ile ve hiç kimse haksızlığa uğramadan kazandığının karşılığını görsün” diye yaratılmıştır.[166] Dünya hayatı geçicidir.[167] İnsanın asıl yaşama alanı (dâru’l-karâr) ise ahirettir.[168] Mâturîdî, Kur’an’ın farklı unsurlara işaret ederek dile getirdiği bu gerçeği bir cümleyle özetlemiştir: “İnsanların bu dünyada yaratılmalarından maksat, iâde ve ihyadır (öldükten sonra dirilme).”[169]

Dînî düşüncenin bu keskin tanımı dışında özellikle felsefî bir bakışla da dünya hayatından sonra başka bir yaşantının varlığı zorunlu görülmüş, söz konusu zorunluluk ruh-beden ayırımını esas alan insan tanımına, dolayısıyla ruhun bekâsına dayandırılmıştır. Buna göre ruh (un varlığı), zorunlu olarak devam edecek, Kur’an’ın *ahiret* diye tabir ettiği ve kendine göre tanımladığı dünya hayatından sonraki *hayat/meâd* kişisel ölümlerle gerçekleşecektir. Ruhun bekasını, “Gayr-ı maddî bir sûret olarak insanî nefs tabiatıyla fesadı kabul etmeyecektir.” [170] ifadeleri ile dile getiren İbn Sina, *meâd*ı, beşerî nefsin alemine dönmesi olarak tarif etmiş, mut’main nefsin *Rabb*ine dönüşününden söz eden Fecr Suresi 27-30. ayetlerini de bu tariften hemen sonra

---

[163] Şura (42), 21.
[164] Bkz. el-Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, II, 362.
[165] el-Mâturîdî, *Te’vîlâtu’l-Kur’an*, 767b.
[166] Casiye (45), 22.
[167] İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Al-i İmran (3), 185; Ra’d (13), 26; Hadid (57), 20.
[168] Nisa (4), 77; A’la (87), 17; Ğafir (40), 39.
[169] el-Mâturîdî, *Te’vîlâtu’l-Kur’an*, 504a.
[170] İbn Sina, *Risâle Adhaviyye*, 109.

zikretmiştir.[171] Ruh ve ruhun bekâsı da dahil olmak üzere bu felsefî bakışın temelleri, genel iddiaları ileride ele alınacaktır. Fakat Elmalılı, az önce bahsi geçen yaklaşıma bir itiraz yöneltmiştir ki, onun burada dile getirilmesi yerinde olacaktır: "Feylesofların bazıları bekâ-yı ruh davasını ispat sûretiyle ahireti ispât ve tahkike çalışmışlardır. Bu meselenin ilmen reside-i subût bulmasında İslam bir mahzur görmese de, İslam'da ahiret bir neş'et-i sâniye meselesi olduğu için bunda ne ruhun ve ne cismin nâkâbil-i fenâ olup olmamasının değil, Hâlıku'l-ervâh ve'l-ecsâm olan Cenab-ı Allah'ın ezelî ve ebedî olması, icâd-ı evvelden başka bir de îcâd-ı sâniye kadir bulunması mes'elesinin nazar-ı dikkate alınması lazımdır..."[172] Elmalılı'nın itiraz ettiği yaklaşım tarzı, ölüm ve sonrasında yaşanacakları kendi sistemleri dahilinde izah eden Felsefecilerin konuya giriş şeklidir. Elmalılı'nın bakış açısı ise Kur'an'daki genel görünümü daha literal bir bakışla yansıtmakta, ahiretin varlığını doğrudan Allah'ın iradesine bağlamaktadır.

1. Hayatın Başlaması ve Devamı

Yeryüzündeki hayatın bir takım temel unsurları vardır ve bu unsurları bünyesinde barındıran her bir varlık (insan, hayvan, bitki) canlı olmayanlardan ayrılabilmektedir. Kur'an, canlılığı (hayat) tek bir maddeye; *su*ya irca etmiş[173] ve canlılığı (hayat) da yaratmaya dahil ederek, Allah'a nispet etmiştir. Kur'an, Allah'ın sıfatlarından biri olan *ihya*yı (canlandırma, hayat verme) sadece Allah'a izafe etmiştir.[174] Dolayısıyla eşya üzerinde cereyan eden *ihya* faaliyeti tümüyle ilâhîdir.[175] Aslında bütün inançlar, *ihya*nın yalnızca tanrıya mahsus

---

171 Bkz. İbn Sina, *Risâle fî Sırrı'l-Kader*, Mecmûu'r-Resâil içinde, Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maârif, Haydarâbâd 1353, 3.

172 Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *"Usûl-u İtikad"*, Makaleler I içinde, Hazırlayan: Cüneyt Köksal-Murat Kaya, Kitabevi, İstanbul 1997, 71.

173 Enbiya (21), 30.

174 Kur'an, yalnız bir yerde mecaz yoluyla insanın ihyasından söz etmektedir. Maide (5), 32.

175 Hz. İbrahim ile ulûhiyet iddiasında bulunan şahıs arasındaki tartışma *ihya* ve onun mukabili olan *imâte* (öldürme) fiilleri ile başlamıştı. Hz. İbrahim, ulûhiyetin en önemli ayırıcı özelliği olan ihya (canlandırma) sıfatını Allah'a nispet etmektedir. Bakara (2), 258. Allah'ın ihyayı Zât'ına izafesi için ayrıca bkz. Al-i İmran (3), 156; Araf (7), 158; Müminun (23), 80. Nitekim Kur'an, göklerin ve yerin mülkünü Allah'a nispet etmekte sonra da O'nun *ihya* ve *imâte*sinden söz etmektedir. Bkz. Tevbe (9), 116.

olduğunu kabul etmektedir.[176] Söz konusu durumun bu kadar yaygın şekilde görülmesi, hatta bütün inançların aynı hususta birleşmesi, hayat ve ölümün mahiyeti konusundaki sınırlı bilginin bir neticesidir. İnsanlar çözemedikleri, sadece gözleyebildikleri olguları, ilâhî bir faaliyet olarak algılamaktadırlar. Gazzâlî, Ölümün anlaşılabilmesi için hayatın anlaşılması gerektiğini, hayatın anlaşılması için de ruhun bilinmesi gerektiğini düşünmektedir. Halbuki insanlar, ruhun mahiyetini bilemeyeceklerdir.[177]

Dil açısından baktığımızda Araplar, hayatı ve ölümü birbirleriyle tanımlamışlar, hayatı ölümün zıddı olarak görmüşlerdir.[178] Âmidî (ö. 631/1233) ise, hayatı daha biyolojik temele dayalı olarak tarif etmektedir. Buna göre, "Hayat, cins (nev')teki başlangıçtan (mebde') ibarettir ve çeşitli fiillerin kaynağıdır."[179] Yeryüzündeki biyolojik hayatın başlayıp gelişmesi, ilgili konuda dile getirilen değişik görüş ve yaklaşımlar çalışmamız bakımından düşünüldüğünde bütünüyle bizim ilgi alanımız dışında bulunmaktadır. Fakat Kur'an, varlığın ortaya çıkışını ilahî iradeye bağlamış, bu arada hem Allah'ı *Hayy* (Canlı) diye nitelemiş,[180] hem de O'nun sıfatları arasında *ihya*[181] ile birlikte *imâte*den (öldürme) de söz etmiştir.[182] Allah'ın zikri geçen sıfatları ezelde taşıyor olması genel anlamda canlı varlığın tanımı ve dünyada bulunan canlılar içerisindeki insanın tanımı açısından son derece önemlidir. Canlandırılan şeyler daha sonra öldürülecektir. Ama bu öldürmeden (imâte)

---

[176] Cheerbrant, Alain-Chavalir, Jean, *Dictionnaire des Symboles*, I-IV, Seghers, Paris 1974, IV, 90.

[177] el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I-IV, Zeynuddin b. Ebi'l-Fadl'ın el-Muğnî ani'l-Esfâr fi'l-Esfâr fi Tahrîci ma fi İhyâ mine'l-Ehbâr'ı ile birlikte, Tahkik: Ebû Hafs Seyyid b. İbrahim, Dâru'l-Hadis, Kahire 1992/1424, V, 113. Ruhun bilinemeyeceği hususunda ayrıca bkz. el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 99.

[178] İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, II, 122. Râğıb isfehânî'nin tespitine göre, Kur'an'daki hayat tabiri, bitki ve canlılardaki *büyüme* (Rum, 30/24), *duyu* (Fatır, 35/22) ve *düşünme* (En'am, 6/122) kabiliyetleri için kullanılmaktadır. Allah'ın *Hayy* diye isimlendirilmesi, O'nun için ölümün sahih olmadığı anlamına gelmektedir. Bkz. *Mufredât*, 268-270. Râzî ise, Allah'ın *Muhyî* (Dirilten, Canlandıran) ismini "Ruhlarla cisimleri canlandıran, marifetler ve gaybî varidât ile de ruhları canlandıran" şeklinde tarif etmektedir. *Kitabu Levâmii'l-Beyyinât Şerhu Esmâillahi Teâla ve's-Sıfât*, Matbaatu's-Şerefiyye, (Mısır) 1323, 225.

[179] el-Âmidî, Seyfuddin, *el-Mubîn fi Şerhi Maânî Elfâzi'l-Hukemâ ve'l-Mutekellimîn*, Tahkik: Hasan Mahmud eş-Şâfiî, Kahire 1983/1403, 102.

[180] Bkz. Bakara (2), 255; Al-i İmran (3), 2; Ğafir (40), 65.

[181] Bkz. Bakara (2), 164; Nahl (16), 65; Ankebut (29), 63.

[182] Bkz. Bakara (2), 258; Al-i İmran (3), 156; Araf (7), 157; Tevbe (9), 116; Yunus (10), 56; Müminun (23), 80; Duhan (44), 8; Hadid (57), 2.

sonra tekrar bir canlandırma söz konusudur. Dolayısıyla, daha ziyade insan için bahsedilen bir yaratma var ve Kur'an buna *ihya*,[183] *inşâ* [184], *en-neş'etu'l-ûla* (ilk yaratma)[185] ve *ibda''*[186] demektedir. Bir de öldükten sonra başka bir faaliyet daha var ki, Kur'an onu da *ihya* [187] diye adlandırmakta, yine son hadiseyi *en-neş'etu'l-âhire* (son yaratma), *en-neş'etu'l-uhrâ* (diğer/son yaratma)[188] *ba's*,[189] *nuşûr* (neşr),[190] *haşr*,[191] *iâde*,[192] *halk cedîd* (yeni yaratma),[193] *rac'* (dönüş)[194] olarak da isimlendirmektedir. *Neş'e*nin de dahil olduğu kök aslında *yükselme* ve *gelişme* anlamındadır. Bir şeyin görünür hale gelmesini ifade etmektedir.[195] Yukarıda zikri geçtiği gibi *inşâ/neş'e* insanın yeryüzünde ilk defa görülmesi (yaratılması) ve öldükten sonra dirilmesi/yaratılması için de kullanılmıştır. Çünkü Kur'an, insanın yaratılmasını *halk* ve *inşâ/neş'e*, yine insanın dirilmesini *halk* ve *neş'e* ile tabir etmektedir. *İnşâ*, Allah'a nispet edildiğinde *halk* (yaratma)[196] ve *icâd*[197] diye de anlaşılmaktadır. Dolayısıyla *neş'e*yi genel olarak yaratma diye anlayabiliriz. *İâde*nin Kur'an'daki mukabili ise yukarıda saydığımız kelimeler arasında da yer alan *ibda'*dır. Her iki kelime bir arada geçtiği zaman, *insanın ilk defa yaratılması* ve *öldükten sonra diriltilmesi* gerçeği anlaşılmaktadır. Aslında bu durum, bizim yeryüzündeki hayatı ve sonrasını bir bütün olarak düşünmemizi de zorunlu kılmaktadır.

---

[183] İlgili olarak bkz. Bakara (2), 28; Hacc (22), 28.
[184] Bkz. Enam (6), 98; Hud (11), 61; Necm (53), 32; Mülk (67), 23.
[185] Vakıa (56), 62.
[186] İlgili olarak bkz. Araf (7), 29; Yunus (10), 4.
[187] Bkz. Bakara (2), 28; Hacc (22), 66; Rum (30), 40; Yasin (36), 79.
[188] İlgili iki tabir için bkz. Ankebut (29), 20; Necm (53), 47.
[189] İlgili olarak bkz. Bakara (2), 56; Hacc (22), 5; Mücadele (58), 6.
[190] İlgili olarak bkz. Furkan (25), 3; Fatır (35), 9.
[191] Bazı ayetler için bkz. Taha (20), 102, 124; Furkan (25), 17; Sebe (34), 40.
[192] Enbiya (21), 104; Rum (30), 11, 27; Buruc (85), 13.
[193] İsra (17), 49, 98.
[194] "Ölüp toprak olduğumuzda (dirilecek miyiz?!) bu uzak bir *rac'* (dönüş) dır." Kaf (50), 3.
[195] el-Ferâhîdî, VI, 288; İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, II, 1076. İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, V, 428-429.
[196] el-Cevherî, I, 77; İbn Manzûr, Cemaleddin b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut, 1414/1994. I, 170.
[197] er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 807.

a. İbda' ve iâde

Kur'an, *bed'* ve *ibda'* tabirlerini yaratmayla ilgili tercih ettiği zaman *yaratmanın başlamasını*, ya da ikinci defa gerçekleşecek olan yaratmadan önceki *ilk yaratmayı* kastetmektedir: "Görmüyorlar mı Allah yaratmaya nasıl başlamaktadır (ibda')? Sonra onu iâde eder..."[198] "...Allah yaratmaya nasıl başlamaktadır (bed'). Allah *son yaratmayı* (en-neş'etu'l-âhire) gerçekleştirecektir (inşâ). Allah her şeye kadirdir."[199] Yaratmanın bir süreç olduğu gerçeği bir tarafa, yukarıdaki ayetlerde de görüldüğü gibi *bed'* ya da *ibda'* ilk yaratma, yani *iâde*den (dünya hayatından sonraki yaratmadan) önceki yaratma olarak anlaşılmalıdır.[200]

Bed', çıkış (zuhûr,[201] hurûc[202]) anlamındadır. Râğıb isfehânî ise, *bed'* ve *ibda'*nın *öne geçmek* ve *öne geçirmek* anlamlarını vurgulamaktadır.[203] *İâde*nin de geldiği *avd* kökü, dönmek (rucu'), bir işi bir defa yaptıktan sonra (bed') tekrarlamak,[204] bir şeyden ayrıldıktan sonra bizzat ya da sözlü olarak ona yeniden dönmek anlamına gelmektedir.[205] *Adet*, sürekli yenilendiği için bu adı almıştır. Araplar eski (sürekli gidilip-gelinen) yolu ve yaşlı (alışmış) deveyi *el-avd* diye isimlendirmektedirler.[206] *İâde* ve *tekrar* arasındaki farka işaret eden Askerî (ö. 395/1005), her hangi bir şeyin bir defa daha meydana getirilmesini *iâde* olarak anlamaktadır. Tekrar ise birden fazla *iâde*dir.[207]

*Bed'*in *ilk defa ortaya çıkma* anlamı da mevcuttur. Ş*eyun bedi'* tabiri Araplar tarafından *şeyun acîb* (tuhaf şey) diye anlaşılmaktadır.[208] Allah'ın *el-Mubdi'* ve *el-Muîd* isimleri bu son anlam açısından değerlendirilecek olursa,

---

198 Ankebut (29), 19.
199 Ankebut (29), 20.
200 Bkz. Enbiya (21), 104.
201 el-Ferâhîdî, VIII, 83; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 213; Abbâd IX, 373.
202 İbn Fâris, söz konusu anlamı öne çıkararak örneklemektedir. Buna göre, *ebde'tu min ard ilâ uhrâ* "Bir yerden diğerine çıktım" ifadesinde yer alan *bed'*, hurûc (çıkmak) anlamındadır. *Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 212; *Mucmelu'l-Luğa*, 71.
203 er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 113.
204 el-Ferâhîdî, II, 217; İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, I, 667;İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, IV, 181.
205 er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 593.
206 İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 490. Ayrıca bkz. el-Ferâhîdî, II, 219; İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, I, 667.
207 el-Askerî, 30.
208 el-Ferâhîdî, VIII, 81; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*; I, 212; *Mucmelu'l-Luğa*, 71.

aslında *ibda'* ve dolayısıyla *iâde* Allah'a nispeti ile tek (ilk defa ortaya çıkan/orijinal) bir fiil olduğu gibi, mahiyeti gereği de diğer bütün fiillerden ayrıdır. Askerî'ye göre *mubdi'*, bir fiili ilk defa gerçekleştirendir (muhdis) ve dolayısıyla o, *iâde*ye (ikinci defa yapmak) de potansiyel olarak muktedirdir. Bu şekliyle söz konusu fiil yalnızca Allah'a nispet edilebilir. *İâde*nin insana nispeti ise, bir fiilin benzerini tekrarlamak anlamındadır.[209]

Gazzâlî'nin *ibda'* ve *iâde* üzerindeki görüşlerini nakleden Râzî (ö.606/1209), onun *ibda'*yı *ilk defa yaratma*, *iâde*yi de *daha önce benzeri bulunan şeyin yaratılması* diye tarif ettiğini belirtmektedir.[210] Âmidî de *iâde* isminin verilmesini *ilk yaratmaya* (en-neş'etu'l-ûla) bağlamakta ve onu *ikinci yaratma* olarak görmektedir.[211]

Bu başlık altında bizim ilgimizi yönelttiğimiz şey, varlığın bir *başlaması*nın (ibda') olması ve özellikle insan için düşünüldüğünde onu başlatan iradenin ona belli bir ömür biçtikten sonra bir de ona dönüş (iâde) takdir etmiş olmasıdır.

Kur'an, dönmek/dönüş anlamına gelen *rucu'* tabirini ve daha başka tabirleri de dünya hayatından sonraki hayatın ifadesi için tercih etmektedir. *İâde* ile dönderilen/tekrar edilen şey, insanın ilk yaratma ile sahip olduğu vücut/varlık yapısıdır ve dolayısıyla o, daha biçimsel bir dönme, *ikinci yaratma*dır.

b. Kur'an'da Dönüş Teması

Kur'an, sürekli olarak yeryüzünde bulunan insanın dönüşünden söz etmektedir. Gerçekte bu, dünyanın geçiciliğini henüz orada bulunan kimselere

---

[209] el-Askerî, 127. *el-Mubtediu bi'l-fiil*, bir fiilin bir kısmını -o fiilin tamamlayıcısını terkederek- yapan kimsedir. Bu, ancak namaz oruç gibi başlayıp devam eden fiillerde gerçekleşebilir. *el-Furûk fi'l-Luğa*, 127.

[210] er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, 224.

[211] el-Âmidî, Seyfuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Ali b. Muhammed, *Gâyetu'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*, Tahkik: Hasen Mahmud Abdullatif, el-Cumhuriyyetu'l-Arabiyyetü'l-Muttehide el-Meclisu'l-A'la li'ş-Şuûni'l-İslamiyye Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-İslamî, Kahire 1971/1391, 301. Kur'an'ın yaratma ile ilgili olarak tercih ettiği, bir arada kullandığı *ibda'* ve *iâde* tabirleri, Araplar tarafından yine bir arada ve kişinin çaresizliğini gösteren bir deyim içerisinde kullanılmaktadır: *Fulân lâ yubdi' ve lâ yuîd*, Bu tabir yapacağı bir şey olmayan kimsenin durumunu dile getirmektedir. Deyim için bkz. ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, I, 35.

ilk başta haber vermek, asıl yaşama alanının daha başka olduğunu bildirmektir. Aynı zamanda *dönüş* tabiri hem içinde bulunulan zamana ve hem de mekana insanın nasıl bakması gerektiğini belirlemektedir.

Kur'an, insana asıl ikametini hatırlatırken daha ziyade *rucu'* kökünün fiil ve isim şekillerini tercih etmektedir.[212] İnsan başta yaratılmıştır, sonra *iâde* olunacak, en sonunda da Allah'a döndürülecektir (rucu'). Bu silsile (bed', iâde ve rucu') Kur'an'da bir kaç ayetle belirginleştirilmiştir.[213] Kolayca görüleceği gibi, *rucu'* ile ifade edilen, az sonra daha başka kelimelerle ifade edildiğini de göreceğimiz bu dönüş, *iâde*den farklı, ondan fazla bir şeydir. Çünkü *iâde*nin arkasından gerçekleşmektedir. *Rucu'*, bir önceki konuda ele alınan *avd* ile açıklanabilir, "mekan, fiil ve söz ile başlangıca dönmek" şeklinde anlaşılır.[214] *İâde*den sonra geçekleşecek olan *rucu'* (dönme), bir yerden dönme anlamındaki biçimsel dönme değil, Tabersî (ö. 548/1153) ve Râzî'nin tespitinde olduğu gibi Allah'ın hükmüne mürâcaattır.[215] Yani burada daha mücerret, hükmî bir dönüş söz konusudur.

Dönme teması ile ilgili vurgularını belirginleştiren Kur'an, *dönme*, *dönme yeri*, *dönme zamanı* anlamlarına gelen *masîr*[216] ve *meâb*[217] tabirlerini,

---

[212] İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Bakara (2), 281; Secde (32), 11; Zuhruf (43), 85. Dönüş yeri ve dönüş zamanı anlamına da gelen *merci'* (dönüş) kelimesinin ahiretle ilgili olarak yer aldığı ayetlerden bazıları için bkz. Al-i İmran (3), 55; Yunus (10), 23; Zümer (39), 7.

[213] Rum (30), 11; ayrıca bkz. Bakara (2), 28; Enam (6), 36; Yunus (10), 56.

[214] er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 342; İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 317. Araplar, *racaat et-tayr el-kavâtı' rucûan* tabiri ile günün başlangıcında yuvalarından ayrılan, geceyle birlikte yerlerine dönen kuşları anlatmaktadırlar. ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, I, 324.

[215] Bkz. et-Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hasen, *Mecmeu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an*, I-X, Dâru'l-Fikr, 1994/1414, I, 111. *Racaa el-emr ilâ el-emîr* sözü, işin emire kaldığını ifade etmektedir. Allah'a *rucu'* da Allah'tan başka bir varlığın hükmü üstlenemeyeceği durumun ortaya çıkması demektir. Bkz. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II, 166.

[216] Şuara Suresi 53. ayette bütün işlerin Allah'a döneceğinden söz edilmektedir. Dönüşün Allah'a olduğunu belirten diğer ayetler için bkz. Bakara (2), 285; Maide (5), 18; Nur (24), 42. Cehennemin kötü bir dönüş yeri olduğunu belirten ayetler için bkz. Bakara (2), 126; Enfal (8), 16; Nur (24), 57; Mülk (67), 6. En son zikredilen ayetler göz önüne alındığı zaman *masîr*ın daha ziyade neticesinde olumsuzluklarla karşılaşacak bir dönüşe isim olduğu söylenebilir.

[217] Şuurlu canlılar için kullanılan (er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 97) bu kelime, dönüşün Allah'a olduğunu belirtmektedir. Bkz. Rad (13), 36; Nebe (78), 39. Kur'an ahiret anlamındaki dönüşü, neticesi bakımından, *güzel dönüş* ya da *kötü dönüş* diye nitelerken *meâb* kelimesini de tercih etmiştir. Güzel dönüş (yeri ve zamanı) için bkz. Al-i İmran (3), 14; ayrıca bkz. Ra'd (13), 29; Sad (38), 25. Kötü dönüşü (yeri ve zamanı) ifade eden ayet için bkz. Sad (38), 55. Cehennemin de bir dönüş yeri olduğu yine bu kelimeyle dile getirilmektedir. Bkz. Nebe (78), 22.

karşılaşmak anlamına gelen *likâ*[218] tabirini de sözünü ettiğimiz dönüş teması için tercih etmektedir. Râzî, Allah'a izafe edilen *likâ* (karşılaşma)yı, o günde Allah'ın "hükmü ve kahrı"nın ortaya çıkması olarak anlamaktadır. Yoksa varlığın zatları ile Allah'ın Zât'ı arasındaki bir karşılaşmadan söz edilemez.[219] Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1024) da bu karşılaşmanın müşahedeye dayalı bir yakınlık (mücavere) olamayacağını düşünmektedir.[220] Kur'an'da yer alan ve *dönüş yeri*, *dönüş zamanı*[221] anlamlarına gelen *meâd* kelimesinin de ahiretle ilgili o genel dönüşle alâkalı olduğuna dair bir takım görüşler mevcuttur.[222] *Meâd*ın İslam düşüncesinde özellikle de felsefî dilde kazandığı ıstılâhî anlam bir yana, Kur'an'daki kullanımını doğrudan ahiretle ilgilendirmek oldukça güçtür. Zaten Kur'an, yalnızca bir yerde (Kasas, 28/85) bu kelimeyi zikretmektedir: "Sana Kur'an'ı indiren, seni *meâd*a döndürecektir..." Aslında kelimenin Kur'an'da bir defa yer alması, onun Araplar tarafından yaygın şekilde kullanılmadığını ya da en azından ahiret anlamında kullanılmadığını da göstermektedir.[223] Yukarıdaki ayetin sibakı, *ahiret yurdu*ndan (dâru'l-âhire), iyi ve kötü işlerin karşılık bulmasından, siyakı ise Hz. Peygamber'le Mekke'li müşrikler arasındaki mücadeleden söz etmektedir. Ayetin nüzûlü ile ilgili yer ve zaman da önemlidir. Şayet iddia edildiği gibi bu ayet hicret sırasında indiyse,[224] orada geçen *meâd*ın Mekke olması, yani Hz. Peygamber'in

---

[218] *Likâ*nın Allah ile karşılaşma anlamı için bkz. En'am (6), 31; ayrıca bkz. Yunus (10), 7, 11, 15; Ra'd (13), 2; Kehf (18), 105, 110; Rum (30), 8. Ayrıca *likâ*, "ahiret karşılaşması" anlamına gelen izafetler içerisinde de yer almaktadır. Bkz. Enam (6), 130; Araf (7), 147, 151.

[219] Bkz. er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, 128.

[220] Kâdî Abdulcebbâr, Ahmed el-Hemedânî, *Muteşâbihu'l-Kur'an*, Tahkik: Ahmed Muhammed Zerzur, Dâru't-Turâs, Kahire (ty), 88.

[221] el-Fîrûzâbâdî, Mecududdin Mıuhammed b. Yakub, *Besâiru Zevi't-Temyîz fî Latâifi'l-Kitabi'l-Azîz*, I-VI, Tahkik: Abdulalim et-Tahâvî, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut (ty), IV, 108.

[222] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 493b.

[223] Kur'an'da *avd* (dönüş) kökünün fiil şekli (iâde) dünya hayatından sonraki dönüşü dile getirdiği gibi, Ümeyye'nin bir beyitinde de -dolaylı da olsa- bu kullanım şekline rastlanmaktadır: "Varlığı pis kokulu süzülmüş bir çamurdan (sülâle) yarattı. Bütünüyle o çamura döneceğiz." el-Halebî, VIII, 320. Beyitteki *sülâle*nin (süzülmüş çamur) anlaşılması için Müminun Suresi 12. ayete bakılabilir. Ayetle ilgili yaklaşımlar için ayrıca bkz. Yakıt, "*Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi*", 4.

[224] Beydâvî'nin zikrettiği bir habere göre Hz. Peygamber hicret esnasında Cuhfe'ye ulaştığı zaman, Mekke'ye karşı büyük bir özlem hissetmiş, bunun üzerine söz konusu ayet nazil olmuştur. *Envâru't-Tenzîl*, II, 202.

çıkarıldığı yere tekrar dönderilecek olması anlamı daha güçlü bir ihtimal şeklinde görünmektedir. Nitekim Taberî, ilgili ayetin tefsirinde *maâd*ın Mekke olduğuna dair rivayetleri zikretmektedir.[225] Mâturîdî, *meâd*la ilgili ilk ihtimal olarak Mekke'yi işaret etmekte, daha sonra *meâd*ın *ba's*, *saat* (kıyamet), *cennet* ya da *ölüm* olduğu iddialarını hatırlatmaktadır. Ona göre Mekke'nin *meâd* diye adlandırılması, oraya tekrar tekrar dönülmesiyle ilgilidir. Yine Mekke'nin bir başka ayette *mesâbe* (ayrıldıktan sonra insanların dönüp geldikleri yer. Bakara, 2/125) diye adlandırılması da bu yaklaşımın dayanakları arasındadır.[226] *Meâd*ın Mekke olduğunu ileri süren Kâdî Abdulcebbâr, Mâturîdî'nin gerekçelerini paylaşmaktadır.[227] Râzî, diğer anlayış biçimlerinin de ihtimal dahilinde bulunduğunu belirtmekle birlikte, *meâd* ile Mekke'nin kasdedilmiş olmasını daha doğru görerek, Hz. Peygamber'in Mekke'de bulunduğunu, sonra oradan ayrıldığını, yine oraya dönüşünün gerçekleştiğini hatırlatmaktadır. Hatta Râzî'nin tespitine göre, bazıları, Hz. Peygamber'in Mekke'ye dönüşünü, onun nübüvvetine delalet eden bir kanıt olarak değerlendirmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in haber verdiği bir şey aynı ile gerçekleşmiştir.[228]

c. Dünya-Ahiret Birlikteliği

Kur'an, ahireti anlatırken sürekli dünyaya ve dünyadaki hayata atıfta bulunmaktadır. Bunun en önemli sebebi, insanların bildiği bir şeyden hareketle onlara bilmedikleri bir şeyi, yani ahireti tanıtabilmektir. İnsanın dünyadaki bulunuşu tek başına ele alındığında -dünyada yaşanan acılar, ızdıraplar, ölüm ve en sonunda da yok oluş nedeniyle- çok anlamlı gözükmemektedir. Dünya hayatından sonra bir başka hayat daha öngörüldüğü zaman ise, insan bir takım ahlâkî yükümlülüklerle karşı karşıya gelmektedir. Söz konusu yükümlülüklerin tam anlamıyla gerçekleşmesi de dünya hayatının doğru anlaşılmasına bağlı bulunmaktadır.

---

[225] et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XX, 152-153.

[226] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 493b.-494a. *Meâd*ın Mekke olduğu hususunda ayrıca bkz. en-Nesefî, *Tebsiratu'l-Edille*, I, 501.

[227] Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nubuvve*, I-II, Tahkik: Abdulkerim Osman, Dâru'l-Arabiyye, Beyrut 1966, II, 371-372.

[228] er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXV, 22. Macdonald da bahsedilen ayetteki *meâd* kelimesinin ahiret anlamında olmadığını düşünmektedir. "*al-Kıyama"*, II, 1109.

Dünya ve ahiret hayatını karşılaştıran Kur'an, aslında mevcut varlıktan ayrı ve dışarıdan bir yorumlayıcı bakışla değil, dünyayı ve oradaki şartları oluşturan, dünyayı ahiretten önceki bir geçiş yeri olarak takdir eden iradenin sahibi olarak hareket etmekte, yargılarını haiz olduğu konuma uygun halde koymaktadır. Yani Kur'an, dünya hayatı ya da ondan sonraki hayatla ilgili bir hüküm getirdiğinde o hüküm, farklı bir bakış açısını ya da değişik yaklaşımlardan birini yansıtıyor değildir. Aksine o, dünyaya yaratma seviyesinde müdahele etmiş olmanın verdiği bir güçle, buna bağlı olarak ve haklı olarak, çok keskin bir tavırla kendini ifade etmektedir. Dünya ve ahiret aynı iradenin bir neticesi olarak bulunmakta, başlayıp devam eden bir oluş olarak tezâhür etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, dünya ve ahiretten biri diğerinden daha değerli değildir. Böyle bir durumda Kur'an, doğal olarak dünyadan hep olumlu şekilde söz etmiş, dünyaya bütünüyle olumlu bir anlam atfetmiştir. Çünkü dünya, insanların iradelerinden ve ahlâkî yükümlülüklerinden ayrı olarak gerçekleşen bir yaşama alanı durumundadır. Dolayısıyla *dünya hayatı* denilen şey, orada bulunan şartlardan istifade ile insanın oluşturduğu hayattır ve aslında insanın ahlâkî tercihlerinin bütününe verilen bir isimdir. Hayatın dünyaya nispeti ise sadece insanın ahiretten önce orada (dünyada) bulunmasıyla ilgilidir.

"Dünya da ahiret de Allah'ındır"[229] tabiri dünya ve ahireti gerçekleştiren iradeye işaret ettiği gibi, dünyaya iyilik ve güzelliklerin nispet edilmesi imkânını da tanımaktadır. Zaten Kur'an bir kaç yerde dünyadaki iyiliklerden söz etmiş, dünya hayatı için Allah'tan iyilik istenmesini de bir anlamda emretmiştir.[230] Bu, dünyanın değerlendirilmesi için son derece önemlidir ve yine dünyanın içindekileri ile birlikte hemen terkedilip uzaklaşılması gereken bir yer olmadığını göstermesi bakımından göz önünde bulundurulmalıdır.

---

[229] Necm (53), 25.

[230] Bakara (2), 201; Araf (7), 156. Bu iki ayette yer alan "Rabbimiz bize dünyada iyilik (güzellik) ver!" biçimindeki dua formu iki varlık alanının anlaşılması, değerlendirilmesi hususundaki dengeyi göstermektedir.

Dünya, kendi başına düşünüldüğünde kötü değilse, aslında onu sevmek de kötü olmamalıdır. Nitekim Râzî, aynı hususa değinerek, "Tek başına dünyaya sevgi duymak kınanamaz!" demektedir. O'na göre kınamayı gerektiren durum, bu sevgiye ilave olarak dünyanın ahirete tercih edilmesidir.[231] Tabiatı gereği aceleci davranan insan,[232] dünyaya anlamlı olmayan şekilde bağlanmakta, ahlâkî ödevlerini ihmal ederek, geçiciliğine rağmen dünyanın süsünü, faydalarını ahirete tercih etmektedir. Bilindiği üzere Kur'an, ahirete mukabil dünyayı, *el-'âcile* (hazır) diye adlandırarak, insanın en büyük zaaflarından biri olan acelecilikle, dünyayı ahirete tercih etme gibi büyük bir yanılgı arasında ilgi kurmaktadır.[233]

Kur'an'ın dünya-ahiret karşılaştırmasında en belirgin şekilde öne çıkardığı unsur; dünya hayatının geçici (belli bir süre), buna mukabil ahiretin devamlı olmasıdır.[234] Hal böyleyken insanlar, *dünyayı seviyor (hubb)*,[235] *istiyor*,[236] *ahirete tercih ediyor (îsar)*,[237] *ahiret karşılığında satın alıyor*[238] ve *onun geçici faydalarına*[239] ve *süsüne*[240] aldanıyorlardı.

İnsanlar, dünyayı ve içindekileri yanlış değerlendirince ve bu durum, onları asıl gayelerinden (ahiret hayatı) uzaklaştırınca, Kur'an dünyayı, aslında dünya hayatını, insanların yanlış bakışlarına neden olduğu için ahirete göre daha geçici,[241] oyun (*el-la'b*) ve eğlence (*el-lehv*) şeklinde nitelemiştir. Buna karşılık ahiret ise, dünyanın oyun ve eğlence olduğunun dile getirildiği ayette *el-hayevân* (canlı) diye tanıtılmıştır.[242] *el-La'b* ve *el-lehv* kelimeleri dünyayı

---

[231] er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIX,79.
[232] Enbiya (21), 37.
[233] Söz konusu ilgi için bkz. el-Mağribî, 244.
[234] Şuara (42), 36; A'la (87), 16-17; Duha (93), 4. Kur'an, ahireti *yerleşme yurdu* (dâru'l-karâr) diye de tabir etmektedir. Bkz. Ğafir (40), 39.
[235] Kıyame (75), 20; İnsan (76), 27.
[236] Nisa (4), 134; Şura (42), 20.
[237] İbrahim (14), 3; Nahl (16), 107; A'lâ (87), 16-17.
[238] Nisa (4), 74; Enfal (8), 67.
[239] Nur (24), 33; Şura (42), 36.
[240] Hadid (57), 20. Dünyanın süsü ile ilgili olarak ayrıca bkz. Kehf (18), 7.
[241] Kasas (28), 60.
[242] Ankebut Suresi 64. ayette yer alan *el-hayevân* tabiri ve üzerindeki vurgu ahiretin devamlı, tükenmeyecek olduğunu göstermektedir. *Hayat* ve *hayevânın* aynı olduğu söylendiği gibi, *hayevân*, kendisinde hayat olan şey diye de anlaşılmaktadır. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 269.

olumsuz anlamda niteledikleri zaman birlikte kullanılmışlardır. [243] *el-La'b*, maksatsız davranışın adıdır.[244] *el-Lehv* ise insanı önemli faaliyetlerden alıkoyan şeydir.[245]

Dünya ile ahiret arasındaki ilişki sadece zamanla (yakın/uzak, gayb) ilgili değildir. Aksine dünyada yaşanacak şeylerle, ahiretteki kişisel hayatın belirlenecek olması, dünyayı ve oradaki hayatı ödev ve ahlakla da ilgilendirmektedir. İnsanın buradaki ödevlerini yerine getirmek sûretiyle ahirette elde edeceği kazanç, söz konusu ödevleri ihmal ederek, geçici bir süre için burada ulaşacağı kazançtan daha değerlidir. *Düny*a ve *ahiret* kelimelerinin birbirine bağlı oluş şekilleri hususunda Fazlurrahman şu tespiti yapmaktadır: "Kur'an terminolojisinde '*el-ahire'*nin zıddı 'ed-dünyâ'dır. Bu iki terim, birbiriyle bağlantılı iki anlama sahiptir. Birisi zaman unsuru içerir. Bu açıdan ed-dünyâ kelime olarak alındığında 'yakın', 'burada' ve 'şimdi olan' anlamına gelirken; el-ahire buraya ve şimdiye ait olan davranışların neticelerinin ortaya çıkacağı yeri 'geleceği' ifade eder. İkinci anlam da birincisiyle yakından irtibatlıdır: el-dünya 'alt seviyedeki değerleri', 'düşük, bayağı, basit dürtüler ve güdüleri' ifade eder; el-ahire 'yüce değerleri', 'yüce hedefleri' temsil eder."[246] Allah katından kendileri için indirilen helva ve bıldırcın etine karşılık bakliyat talebinde bulunan İsrailoğullarına, "...En iyi olanı, en düşüğü (ednâ) ile mi değiştirmek istiyorsunuz?.." (Bakara, 2/61) denilmişti. Ayette yer alan *ednâ* kelimesi *dünya* kelimesinin erilidir (müzekker). Dünyanın ahirete tercih edilmesini irşâdî yaklaşımlarla ele alan Gazzâlî, dünyanın ahirete hazırlık yapılması için var edildiğini ve oradaki insanın misafir olarak kaldığını dile getirmektedir. Dolayısıyla "Bundan sonra dünya meşgalelerine dalarak ve onun çekiciliğine aldanarak asıl gideceği yeri unutan insan ahmaktır."[247] Dünyanın düşük (denâet), süflî yanına karşılık ahiret tercih edilecek niteliktedir. Zaman açısından yakın olan dünya, değer açısından da düşüktür.

---

243 Bkz. Enam (6), 32; Ankebut (29), 64; Muhammed (47), 36; Hadid (57), 20.
244 er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 741.
245 er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 748.
246 Fazlurrahman, "*Müslüman Toplumda Gayr-ı Müslim Azınlıklar*", İslamî Yenileşme Makaleler II içinde, Çeviri: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yy., Ankara 1999, 114.
247 Bkz. el-Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbaîn*, Matbaaatu Kurdistâni'l-İlmiyye, (Mısır) 1320, 165-166, 171-172.

Dünyada bulunan şeylerin en belirgin vasfı geçici olmalarıdır. Öncelikle insan yaşadığı zamanı tekrarlayamaz ve geriye dönemez. İnsan bedenindeki değişmeler bir müddet sonra kendi aleyhine işlemeye başlamaktadır. Yine insanın faydalandığı şeyler ya da nimetler bir müddet sonra elinden çıkabilmekte ya da onlardan faydalanma imkânları sınırlanabilmektedir. Bütün bunlardan ayrı olarak neticede insanı bekleyen mukadder bir *son*un bulunuşu da söz konusu geçicilikteki en güçlü argüman olarak görülebilir. Kur'an, bunun psikolojik yanına da değinmiş, haşr günü insanların, "sanki dünyada sadece bir günün bir parçası kadar kaldıkları konusunda kendi aralarında tartışacaklarını" bildirmiştir.[248] Dünyadaki hayatı, bu hayatın geçiciliğini ve geçirilen süre bakımından kısa oluşunu, Kur'an'ın indiği dönemdeki insanlara anlatmanın önemli bir yolu da dünyadaki zaman ve mekanı, dünyadan sonraki zaman ve mekanla kıyaslamak olacaktır. Uzun zamanı ya da zamansızlığı anlamakta zorlanan bu kimselerin bildiği en büyük sayı (bin) ile iyi bildikleri bir zaman kesitini (yıl) bir araya getiren Kur'an, yine onların rahatça tasavvur ettikleri bir başka zaman kesitini (gün) Allah'ın katındaki *gün*ün tarifi için kullanmaktadır: "Senden azabı acele istiyorlar. Allah vaadinden kesinlikle dönmez ve Rabb'inin katındaki bir gün, sizin saydığınız bin yıl gibidir."[249] Secde Suresi 5. ayette Allah'ın, *emr*i gökten yere tedbir ettiği, sonra da bu emrin, insanların hesabına göre bin yıllık bir günde Allah'a yükseldiği haber verilmektedir.[250] Maaric Suresi 4. ayette ise Cebrail ve meleklerin "elli bin senelik" bir günde Allah'a yükseldikleri bildirilmektedir. Zamanın uzaması beraberinde mekanın genişlemesini de getirecektir. Kur'an,

---

[248] Bkz. Yunus (10), 45. "Dünyada seneler adedince ne kadar kaldınız? dedi. Dediler ki: Bir gün ya da daha az, sayanlara sor! Der ki: Şayet bilseydiniz gerçekten çok az kaldınız." Müminun (23), 112-114. Kur'an, dünyanın geçiciliğini insanların zihnine bir temsille de yaklaştırmaktadır: "Bu dünya hayatının meseli; Bizim gökten indirdiğimiz su gibidir ki, onunla insanların ve hayvanların yiyeceği otlar (yeşermiş) birbirine girmiş, karışmıştır. Neticede yer, süsünü takıp zinetlenince, yerde yaşayanlar da onun üzerinde kendilerini 'kâdir' zannedince emrimiz oraya gece veya gündüz ulaşmış, bir anda onu öyle biçmişiz ki, sanki dün o varlık hiç olmamış! İşte tefekkür eden topluluk için ayetleri böyle açıklarız." Yunus (10), 24. Ayrıca bkz. Al-i İmran (3), 117; Hadid (57), 20.

[249] Hacc (22), 47.

[250] Ayette yer alan *yudebbiru'l-emr* ifadesi, Allah'ın, melekler vasıtasıyla işleri tedbir etmesi, yine ayette yer alan *ya'rucu ileyh* ifadesi de söz konusu meleklerin tarif edilen günde Allah'a yükselmesi olarak anlaşılabilir. Bkz. et-Taberî, XX, 110. Ayrıca bkz. el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 517b.

hitap ettiği insanın zihnindeki sayısal büyüklükleri zorlayarak, onun zaman ve mekan tasavvurlarını genişletmiş, böylece dünyanın geçiciliğini, ona karşılık dünyadan sonraki hayatın zamanla kayıtlı olmadığını göstermiştir. Az önce zikri geçen ayetlerdeki miktarların kesretten kinaye sayılması, ya da zamanın izâfî görülmesi bizim üzerinde durduğumuz konuların dışında bulunmaktadır.

Kur'an, oluşturmak istediği toplumun üyelerine "iman ve salih amel" karşılığında cenneti vaad ederken, yerleri "ateş" olanların da dünyadaki tavırlarını nitelemektedir: "...Küfredenler dünyadan faydalanıyorlar ve hayvanların yediği gibi yiyorlar..."[251] İnanmayanların şuursuz ve sınırsız şekilde dünyaya sadece bir meta gibi yaklaşmaları, hayvanların sonunu düşünmeden, anlık yaşamalarına, basit güdülerin esiri olarak davranmalarına benzetilmektedir. Mümin de dünya ve içindekilerden yararlanacaktır. Ama bunu belli bir disiplin dahilinde, sonunu düşünerek gerçekleştirecektir. Mâturîdî'nin işaret ettiği gibi mümin aldanmaz, ahiretten gafil olmaz. İnanmayan ise hem ahiretten gafil olur hem de dünyadaki bütün ödevlerini ihmal eder.[252]

Kur'an'daki dünya-ahiret karşılaştırmasını ve bu arada kullanılan kavramları değerlendiren Carra de Vaux, sözü edilen konuda Ehl-i Kitap kültürünün etkili olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, *öteki dünya* tabirine karşılık *dünya* kelimesinin Kur'an'da ve müslüman teolojisinde *hakir* ve *bayağı* anlamında kullanılması, hırıstiyan vaizlerin kullanımı ile aynıdır. Yazar, A'la Suresi 16-19. ayetlerde geçen "Siz dünya hayatını tercih ediyorsunuz. Halbuki ahiret daha devamlı ve daha hayırlıdır. Bu ilk sahifelerde; İbrahim ve Musa'nın sahifelerinde vardır" ifadelerini de söz konusu etki ile ilgili iddiasına delil saymaktadır.[253] Carra de Vaux'ya göre, ayette yer alan "İbrahim ve Musa'nın sahifeleri" ibaresi Ehl-i Kitap kültürünün, dolayısıyla Hırıstiyan bakışın ilgili konudaki etkisini ispatlamaktadır.

---

[251] Muhammed (47), 12.
[252] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 310b.
[253] Carra de Vaux, "*Dunya*", Encyclopédie de L'Islam, I-VI, G.-P. Maisonneuve, Paris 1960, I, 1115.

Kur'an'ın dünyaya bakışının olumlu olduğunu daha önce dile getirmiştik. Dolayısıyla söz konusu olumsuz hıristiyan bakışın Kur'an'a tesir ettiğini iddia etmek doğru olmayacaktır. Yine Yahudilerin de bu anlamda bir tesirinden söz edilemez. Çünkü Yahudiler, dünyadaki hayatı geri plana itecek bir ahiret telakkîsine sahip olmadıkları gibi, en temel metinlerinde uhrevî hayata dair doğrudan atıfları dahi bulunmamaktadır.[254] Bununla birlikte, Kur'an'ın muhatap olduğu Yahudiler, ahiretin varlığını bir inanç esası biçiminde kabullenmeseler de onu muhtemel görebiliyorlar, anlaşılmaz bir bencillikle, ahiret varsa dahi, orada iyi muamaleye muhatap olacaklarını,[255] azaba maruz kalsalar bile bunun sınırlı bir süre (sayılı günler) için geçerli olacağını[256] düşünüyorlardı. Kur'an, Yahudilerin ölümden ürkmelerini,[257] dünyaya (hayat) aşırı düşkünlüklerini belirgin şekilde dile getirmiş, onların hayata olan tutkularının, müşriklerin ilgili konudaki tutkularından daha fazla olduğunu da tespit etmiştir.[258] Anlaşılıyor ki, Kur'an'ın dünyaya bakışı ve bu konudaki yaklaşımı, Yahudilerin tercihlerini de dışlamaktadır.

Dünyadan faydalanılması gereğini öne çıkarmakta hiç bir sakınca görmeyen ve -ahiretin ihmal edilmemesi kaydıyla- bunu bir anlamda ideal yaklaşım biçimi olarak sunan Kur'an,[259] dünyadan el-etek çekilmesini idealize eden Matta İncili'nden[260] elbette farklı konuşmaktadır. Kur'an'ın bu yaklaşımı Peygamber'in de gayretleri ile[261] daha kurumsallaşmış, söz gelimi

---

[254] Yahudi mezheplerinden Sadukim, Tevrat'ta ahiretin varlığı ile ilgili bir işaret göremediği için onu kesin olarak inkar etmektedir. Kutluay, 131, 170. Yahudilerdeki ahiret inancının çok sonraki dönemlerde oluştuğunu girişte dile getirmiştik. Ancak Tevrat'ta, dolaylı da olsa ahiretle ilgili bir takım imaların varlığından söz edilebilir. Bkz. İşaya (26), 19; Daniel (12), 2-3.

[255] Yahudiler ahiret hayatının yalnızca kendilerine mahsus olduğunu iddia etmişlerdir. Bkz. Bakara (2), 94.

[256] Yahudilerin ilgili iddiaları için bkz. Bakara (2), 80.

[257] Cuma (62), 6-8.

[258] Bakara (2), 96.

[259] Kur'an'daki Karun örneği için bkz. Kasas (28), 76-77.

[260] "Hiç kimse iki efendiye kulluk edemez; çünkü ya birinden nefret eder ve ötekisini sever, yahut birini tutar ötekini hor görür. Siz Allah'a ve mommona (zenginlik) kulluk edemezsiniz." Matta (6), 24.

[261] Hz. Peygamber, sürekli namaz kılmak, oruç tutmak, evlilik hayatını terketmek sûretiyle kendilerini ibadete vermek, dünyadan uzaklaşmak isteyen kimseleri sert şekilde uyarmış, "Allah'a karşı en saygılı olanınız benim, ama ben oruç da tutarım, iftar da ederim, namaz da kılarım, uyurum da evlenirim de. Benim sünnetimi terkeden benden değildir" demiştir. Buhari, *Nikah*, 1.

Hıristiyanların yukarıdaki bakışları gereği icat ettikleri ruhbanlık[262] türü bir anlayış müslüman kültürde kabul görmemiş, din; kişisel ve toplumsal olarak daha dünyevî değerlendirilmiştir.

Netice itibariyle Kur'an'da dünya ve ahireti karşılaştıran ayetler iki kısımda ele alınabilir. Buna göre bir kısmı, dünyanın geçiciliğini ve ahiretin *gerçek hayat* olduğunu, dünyanın ahirete tercih edilmemesi gerektiğini öngörürken, bir kısmı da yeryüzünde geçirilecek sürede, mevcut tabiî ve sosyal kanunların varlığına işaret ederek, onlara uygun davranılmasını, dünya hayatının gereklerine riayet edilmesini öne çıkarmaktadır.

2. Kur'an'da Ahiret Kavramı

Kur'an'ın indiği dönemin dil ve kültür mirasını göstermesi açısından önemli olan *Muallakât*'da *dünya* kelimesinin hiç geçmediğini belirlemiştik. *Ahiret* de *dünya*ya bağlı olarak anlaşıldığına göre onun da dönemin insanları tarafından -dünyadan sonraki hayat anlamıyla- iyi bilinmediği ya da yine o dönemde yaygın şekilde kullanılmadığı söylenebilir. Nitekim *Muallakât*'da *ahiret* kelimesine de rastlayamıyoruz. Ama Kur'an, her halde muhatapları tarafından hiç bilinmeyen bir kelimeyi (ahiret) onlara sunmuş, ya da yeni bir tabir üretmiş değildir. Kaldı ki, *ahiret* kelimesi bütünüyle Arap diline de

---

[262] Aşırı korku nedeniyle fazladan ibadet yükü altına girmek (er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 367), ibadet, riyazet ve insanlardan uzaklaşmada aşırı tavırlar sergilemek (Ebu'l-Bekâ, 478) anlamına gelen ruhbanlık, aslında Kur'an tarafından mutlak olarak olumsuz karşılanmamaktadır. Hatta Yahudilerin, müşriklerin ve Hıristiynların Müslümanlara karşı tutumunu ele alan ayette hıristiyan toplumun Müslümanlara daha yakın olduğu bahsedilirken ve o toplumun özellikleri anlatılırken, içlerinde bulunan keşiş (kıssîs) ve rahiplere (ruhban) de atıf yapılmaktadır. Maide (5), 82. Yine Kur'an, Hz. İsa'ya tabi olanların kalplerine incelik (re'fet) ve acıma hissi (rahmet) yerleştirildiğini, onların sırf "Allah'ın rızasını kazanmak" amacıyla ruhbanlık (er-rabbaniyye) ihdas ettiklerini haber vermektedir. Hadid (57), 27. Ama bu, Allah'a karşı verilmiş bir söz (nezr), yerine getirilmesi son derece güç bir taahhüt olarak görünmektedir. Coşkun bir vecd halinde alınan kararı günlük hayatın bütününe yaymak, bir ömür boyunca o karara bağlı olarak yaşamak kolay değildi ve aslında bu, insanın tabiatına da aykırıydı. Nitekim ruhbanlığı yaşama biçimi haline getiren şahıslar, ibadetlerini istismar ederek dindeki konumlarını, dünyadan el-etek çekmeleri ve mahrumiyetleri nispetinde yükseltmeye çalışmışlardır. Bunu da kişisel yaklaşımlarını ve dinin özüne aykırı tercihlerini din adına halka kabul ettirmek sûretiyle gerçekleştirmişlerdir. Kur'an, onların bu tavırlarını -toplumlarının onlara bakışını da yargılayarak- "rab edinilmeleri" şeklinde tanımlamaktadır. Tevbe,(9), 31. Artık ruhban sınıfı dine bu biçimdeki müdahalelerle de yetinmemiş, başka menfaatlara yönelmiş ve Kur'an'ın tespitiyle "altın ve gümüş stoklamaya" (Tevbe, 9/34) başlamıştır. Bütün bunların ortaya çıkmasında ruhbanlığın çok önemli bir rolü bulunmaktadır.

maledilemez. Çünkü aynı tabiri İbrânîlerin kullandığı bilgisi de mevcuttur. Nitekim İbranca Tevrat'ta *ahrit* (son) ve *aharit yamim* (günlerin sonu) tabirleri, zamanların, yani tarihin kozmik ve nihâî sonunu göstermese bile uzak ve yakın bir geleceği göstermektedir.[263]

Ahiretin hem tek başına, hem de dünya ile beraber Kur'an'da sıkça dile getirilmesi, her halde dinin temel iddiaları ile ilgili olmalıdır. Bu iddiaların en büyüklerinden bir tanesi, yeryüzünde başlayan hayatın burada bitmeyeceğidir. Böylece tek taraflı çalışan ve yalnız dünyaya dönük olan insan zihninin çift taraflı ve daha ziyade ahirete dönük durması amaçlanmaktadır. Dolayısıyla *dünya* tabiri, ona mukabil anlamıyla *ahiret*, müşrik toplumun gündelik dilde kullandığından daha belirgin, sık şekilde Kur'an tarafından vurgulanmıştır. Vahyin ilk dönemlerinde, zayıf durumdaki mümin toplumun müşrikler tarafından baskı altında tutulması ve Kur'an'ın müminleri korumaya yönelmesi de ahirette yaşanacak *ikap* ve *sevab*ın, dolayısıyla *ahiret* ve onun mukabili olan *dünya* tabirlerinin zikrini sıklaştırmıştır.

Kur'an'da, yaygın biçimde görülen *ed-dünyâ ve'l-âhira*[264] şeklindeki beraber kullanımın yanısıra *el-hayâtu'd-dünyâ/el-âhire*[265] tabirleri de yer almaktadır. Ancak *el-hayâtu'l-âhira* (son hayat/ahiret hayatı) şeklindeki bir terkip Kur'an'da bulunmamaktadır.

el-Âhire[266] kelimesi, Kur'an'da hem tek başına, hem de *el-yevmu'l-âhir*[267] şeklinde *el-yevm* (gün) kelimesinin sıfatı olarak bir tamlama içerisinde gözükmekte ve bu tamlamada *el-âhire*nin erili (müzekker) yani *el-âhir* kelimesi yer almaktadır. Kur'an'da *ed-dâr* (ev, yurt) kelimesinin *el-âhire* kelimesine izafesi, *dâru'l-âhire*[268] şeklinde yer aldığı gibi, yine *ed-dâr* kelimesi

---

[263] Werblowsky, "*Eschatology*", V, 150. Söz konusu tabirlerin İbranca Tevrat'ta geçtiği yerler için bkz. Tesniye (4), 30; (31), 29. Tevrat'taki referanslarla ilgili olarak ayrıca bkz. Paçacı, 147.
[264] Tevbe (9), 69,74; Yusuf (12), 101; Nur (24), 19; Ahzab (33), 57.
[265] İbrahim (14), 27.
[266] Enam (6), 92.
[267] Bakara (2), 8, 62; Al-i İmran (3), 114; Nisa (4), 62; Tevbe (9), 18.
[268] Yusuf (12), 102; Nahl (16), 30.

ile *el-âhire*nin, *ed-dâru'l-âhire*[269] şeklindeki kullanımına da rastlanmaktadır. En son kullanım *el-ahire*nin gramer bakımından anlaşılması için önemlidir.

Kur'an'da *el-âhire* lafzına izafe edilen daha başka kelimeler de mevcuttur. Söz gelimi *likâu'l-âhire* (ahiret karşılaşması)[270] *va'du'l-ahire* (ahiret vaadi)[271] *sevâbu'l-ahire* (ahiret karşılığı)[272] *ecru'l-âhire* (ahiret karşılığı)[273] biçimindeki izafetler de Kur'an'da yer almaktadır.

İbn Fâris, a-h-r maddesinin tek bir asıl olduğunu, bu kökten türeyen bütün kelimelerin, kökün taşıdığı manaya döndüklerini tespit etmiştir ki, o mana da *öne geçme*nin (takaddüm) zıddıdır. *el-Âhir* ise *el-mütekaddim*in (öne geçen) zıddıdır.[274] Ferâhîdî de *el-âhir* ve *el-âhire*yi *el-mütekaddim* ve *el-mutekaddime*nin zıddı (nakız) olarak anlamaktadır.[275]

Araplar, binek üzerindeki kimsenin dayandığı şeyin (eğer/semer) arkası ve önü için *âhiretu'r-rahl ve kâdimetuh* tabirini,[276] gözün buruna yakın olan ucu ve kulağa yakın olan ucu için ise *mukdimu'l-ayn* ve *mu'hiru'l-ayn* tabirlerini tercih etmektedirler.[277]

İbn Fâris, *el-âhir*in *el-evvel*i (ilk) takip eden diye anlaşıldığını da belirtmektedir.[278] Buna göre, *el-evvel*in dişili (müennes) olan *el-ûlâ* da *el-âhirenin* zıddıdır.[279] Zaten Kur'an, *el-ûlâ* (ilk/dünya) ve *el-âhire* ikilisini kimi zaman yan yana getirmektedir.[280] Allah'ın isimlerinden *el-Evvel* ve *el-Âhir* de Kur'an'da beraberce zikredilmektedir.[281] *el-Evl*, *dönmek* (rucu'), *idare etmek*

---

[269] Bakara (2), 94; Enam (6), 32.
[270] Araf (7), 147.
[271] İsra (17), 104.
[272] Al-i İmran (3), 148.
[273] Nahl (16), 41.
[274] İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 70.
[275] el-Ferâhîdî, IV, 303. Ayrıca bkz. Abbâd, IV, 408; el-Ezherî, VII, 556.
[276] el-Ferâhîdî, IV, 303; Abbâd, VIII, 408; el-Ezherî, VII, 556. Asım Efendi, *ahiretu'r-rahl* tabirini "semerin ard kaşı" diye açıklamaktadır. Asım Efendi, Seyyid Ahmed, *Kamus Tercümesi*, I-IV, İstanbul 1304, II, 122.
[277] el-Cevherî, II, 577; ayrıca bkz. el-Ferâhîdî, IV, 303.
[278] İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 70. İbn Fâris'in İbn Dureyd'e atfen naklettiği bu görüş *Cemheratu'l-Luğa'da* gözükmemektedir.
[279] İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, II, 1053.
[280] Kasas (28), 43; Necm (53), 25; Naziat (79), 25; Leyl (92), 13; Duha (93), 4.
[281] "O Evveldir, Ahirdir, Zâhirdir, Bâtındır." Hadid (57), 3.

(siyaset) ve *bir şeyin başlangıcı* (ibtida') olmak[282] anlamlarına gelmektedir. Allah'ın isimlerinden biri olarak *el-Evvel*, O'nun kıdemini, yani vücutta hiç bir varlığın kendisini geçmediğini göstermektedir.[283]

Ferâhîdî, *el-âhir* tabirine *el-eb'ad* (uzak/en uzak) ve *el-gâib* (mevcut olmayan -henüz- bulunmayan) anlamları da vermektedir.[284] *Dünya*nın *yakın/en yakın* anlamına geldiği düşünüldüğünde *ahiret*in dilde *el-eb'ad* (uzak/en uzak) şeklinde anlaşılması gayet uygun düşmektedir. Yine *dünya* mevcuttur (hazır) ve insanların yakınındadır. *Ahiret* ise gaibtir (hazır değil) ve insanların müşahedesi dışındadır.

el-Âhar kelimesi *ef'al* vezninde isimdir, dişili (muennes) *el-uhrâ*dır ve bu kelimede sıfat anlamı vardır. Araplar, *câe fî uhreyâti'n-nâs* dedikleri zaman, "İnsanların arkasından (*evâhiru'n-nâs* onlardan sonra) geldi" anlamını kastetmektedirler. *Lâ efaluhu uhra'l-leyâlî* tabiri de, "Gecelerin sonuna kadar (hiç bir zaman) yapmayacağım" manasına gelmektedir.[285]

el-Uhrâ kelimesi Kur'an'da, *arka*,[286] *arkadan gelen*[287] anlamında geçmektedir. Aslında *el-uhrâ*, dilde *iki şeyden biri*, *diğeri* demektir. İbn Dureyd, *el-âhar/uhrâ* kelimelerinin kullanımını gösterirken *vâhidun ve âhar*, *biri ve öteki/diğeri* tabirlerini zikretmektedir. [288] Ebu'l-Bekâ (ö. 694/1683), *âhar*ın (öteki/diğeri) *gayr* yerine kullanıldığını, ama *âhar*ın kendinden önce geçen şeyle aynı cins olduğu halde, *gayr*ın kendinden öncekine cins ve sıfatta aykırı bulunduğunu belirtmektedir.[289] Necm Suresi 47. ayette bulunan *en-*

---

[282] İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 62; er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 99-100. *el-Evl*, "bir işin başlangıcı ve sonu" anlamına da gelmektedir ve Araplar, sürünün önünde giden deve için *nâka evvele*, *cemel evvel* tabirini kullanmaktadır. İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 158.

[283] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 61; er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 100. Allah'ın ismi olarak *Evvel* ve *Ahir*i *İlk* ve *Son*, "Başlangıcı ve Sonu olmayan" diye anlayabiliriz. el-Fîrûzâbâdî, *Besâir*, II, 90.

[284] el-Ferâhîdî, IV, 303. *el-Ahir/el-ahîr* tabirlerinin *el-eba'd* ile ve *el-âhir* tabirinin *el-gâib* ile açıklanması için ayrıca bkz. Abbâd, IV, 409; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, I, 7; el-Cevherî, II, 576.

[285] el-Ezherî, VII, 556; Abbâd, IV, 409. ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, I, 6; el-Cevherî, II, 576.

[286] Al-i İmran (3), 153.

[287] Araf (7), 38-39.

[288] İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, II, 1053; *el-Âhar*ın *iki şeyden biri* anlamına geldiği hususunda bkz. el-Cevherî, II, 576; ayrıca bkz. el-Fîrûzâbâdî, *Besâir*, II, 89.

[289] Ebu'l-Bekâ, *el-Kulliyyât*, 62.

neş'etu'l-uhrâ tabiri hem *diğer yaratma*,[290] hem de *son yaratma* diye anlaşılabilir. *el-Âhir* ve *el-uhrâ* arasındaki ilgi hakkında şunları söyleyebiliriz: Her iki tabir de iki şeyden birini/diğerini ifade etmektedir. Çünkü *evvel* kelimesi aslında *bir* demek değil, *önce* ve *ilk*, yani *iki şey arasında ilk olan* demektir. *el-Âhir* de o *iki şeyden sonuncusu/diğeri* demektir. *el-Uhrâ* ise söz konusu iki şeyden *diğeri/sonuncusu* anlamına gelmektedir. O halde dünya hayatından sonraki hayat, *el-âhir/el-âhire* (son) diye adlandırıldığı gibi, *el-uhrâ* (öteki, diğeri) diye de adlandırılabilir. Aslında, Türkçe'de, daha ziyade halk dilinde kullanılan ve dünya hayatı haricindeki hayatı işaret eden *öte dünya*, *öbür/öteki dünya* [291] tabirleri de *el-âhir* ve *el-uhrâ* arasındaki ilgiyi hatırlatmaktadır. Aynı şey batı dilleri için de geçerlidir. Bu içinde yaşadığımız dünyaya (*bas-monde*) karşılık *öteki dünya* (*l'autre monde*) tabiri, belki de ma'şeri mantığın bir gereği olarak görülmelidir. İngilizce'deki *otherworld* tabiri ve Almanca'daki *Jenseits* tabiri de "öteki/diğer dünya" anlamlarına gelmektedir. [292]

Kasas Suresi 83. ayette yer alan *ed-dâru'l-âhire* (son yurt) tabiri *el-âhire*nin anlaşılması için son derece önemlidir. Bu yapıda *ed-dâr*ın sıfatı olan *el-âhire*, tıpkı *el-hayâtu'd-dünyâ* tamlamasında sıfat olan *ed-dünyâ* gibi çoğunlukla mevsufundan ayrı (sıfat-ı gâlibe) olarak ve *ed-dâru'l âhire* manasını tek başına içerecek biçimde kullanılmaktadır. [293] Kur'an'da *dâru'l-ahirâ* şeklinde yer alan izafet, *dâru'l-hayâti'l-âhira* (son/öteki hayatın yeri) biçiminde takdir edilmektedir.[294]

Taberî (ö. 311/923), dünya hayatından sonraki hayata *ahiret* isminin verilişini izah ederken, yine *dünya* kelimesinden hareket etmekte, *dünya*nın

---

[290] er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIX, 22; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-IX+I, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979, VII, 4611.

[291] Ahiretin, *öbür dünya* diye anlaşılması için bkz. *Türkçe Sözlük*, I-II, T. D. K. Basımevi, Ankara 1988, I, 31.

[292] Fransız diline ait *bas-monde*/*l'autre monde* tabirlerinin kullanımı için bkz. Lalande, 646. Ayrıca bkz. Belot, Jean-Baptiste, *Dictionnaire Français Arabe*, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1952, 49, 413. *Otherworld* tabiri için bkz. *Webster's Thind New International Dictionary of English Language Unabridged*, G. and C. Merriam Company Publishers, Massachusetts, U. S. A. 1981, 1598. *Jenseits* tabiri için bkz. *Duden*, Dudenverlag, Zürich 1996, 788.

[293] Bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 137; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II, 36; Ebu'l-Bekâ, 63.

[294] er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 69; el-Fîrûzâbâdî, *Besâir*, II, 89.

varlığa (halk) yakın olduğu için *dünya* diye adlandırıldığını, *ahiret*in de varlıktan (halk) sonra olduğu için *ahiret* diye adlandırıldığını öne sürmektedir.[295] Mâverdî (ö. 450/1058) ise *ahiret* üzerinde iki farklı yaklaşım olduğunu, bununla *dâru'l-âhire* (son yurt), ya da *en-neş'etu'l-âhire*nin (son yaratma) kastedilmiş olabileceğini düşünmektedir. Yine ona göre *ahiret*teki *son* anlamı, ya *ahiret*in *dünya*dan sonra olmasıyla ya da Taberî'nin ifade ettiği gibi ahiretin varlıktan (halk) sonra olmasıyla ilgilidir.[296] Ferâhîdî ise dünyanın *dünya* diye adlandırılmasını, onun zaman bakımından *yakın oluşu* ile ilgilendirerek, ahiretin de "gecikmesi ve arkadan gelmesinden (teehhur)" söz etmektedir.[297]

ed-Dâru'l-âhire tabiri mekan ağırlıklı, *el-yevmu'l-âhir* (son gün) tabiri de zaman ağırlıklı bir anlam ifade etmektedir. Ama ne şekilde anlaşılırsa anlaşılsın, ahiret; *insanın dünya hayatından sonra yaşayacağı her şeyi tek başına içerecek kadar geniş kapsamlı değerlendirilmeli ve hepsine birden isim* olarak anlaşılmalıdır. Çünkü Kur'an, *ahiret*i *dünya hayat*ının mukabili olarak kullanmıştır.[298] Ahiret *diğer hayat* (l'autre vie) yani *gelecek hayat*tır (la vie future).[299]

Kur'an, genel olarak ahirette yaşanacak bazı durumları *ahiret* diye adlandırdığı gibi, dünya hayatından sonraki genel süreci yani ahireti de o süreçte yaşanacak bazı hallerle dile getirmektedir. Başta *el-yevmu'l-âhir* (son gün/ahiret günü) olmak üzere daha başka bir kısım tabirler dünya hayatından sonra insana takdir edilen hayatın, yani *ahiret*in ifadesi için tercih edilmektedir.

3. Ahiretle İlgili Farklı İsimlendirmeler

Ahiret, Kur'an'daki en canlı ve en zengin anlatım unsuruna sahip konudur. Vahyin ilk dönemindeki sık vurgu daha sonra aynı yoğunlukta devam

---

[295] et-Taberî, I, 155.
[296] el-Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *en-Nuketu ve'l-Uyûn Tefsîru'l-Mâverdî*, I-V, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (ty), I, 70-71; ayrıca bkz. el-Ferâhîdî, VIII, 75.
[297] el-Ferâhîdî, VIII, 75.
[298] Necm (53), 25.
[299] Belot, *el-Ferâidu'd-Durriyye fi'l-Luğateyni'l-Arabiyye ve'l-Fransiyye*, İmprimerie Catholique, Beyrut 1929, 4.

etmese bile ahiret, vahiy süreci boyunca çekiciliğini kaybetmemiş, Kur'an'ın gündemindeki yerini hep korumuştur. Uzun sayılabilecek olan bu süreç, ahirette yaşanacağı yine Kur'an tarafından haber verilen bir kısım halleri, bütün bir ahireti ifade edebilecek şekilde belirginleştirmiş, onları ahiretin birer ismi olarak öne çıkarmıştır. Söz gelimi *kıyamet*, aslında dünya hayatının sona ermesi ve ahiretin başlaması ile ilgili bir safha olduğu halde, yani ahiretin başlangıcı ve bir parçası olduğu halde, Kur'an onu zaman zaman ahiretin bütününü anlatabilecek şekilde güçlendirmiştir.[300] Ayrı bir örnek olarak ele alacak olursak, *yevmu'l-hisab* (hesap günü) tabiri de ahiret sürecini tek başına ifade edebilmektedir.[301] Buna mukabil *ahiret* kelimesi de kimi zaman bahsi geçen süreçteki bazı hallerin ismi olarak gözükmektedir.[302]

Ahiretle ilgili anlatım söz konusu olduğunda, ilgili kelime ve kavramların tedâhülünü görmezden gelmek mümkün değildir. Ahiret, kıyamet ve ahirette gerçekleşecek her bir safha değişik zamanlarda yine değişik kelime ve kavramlarla karşımıza çıkmakta, vahiy sürecindeki zengin ahiret literatürünün oluşumuna katkı sağlamaktadır. Yeri geldikçe bu kelime ve kavramları birbirinden ayırmaya, ya da örtüştükleri noktaları göstermeye çalışacağız. Ama rahatça telaffuz edebiliriz ki, *el-âhire*, *el-yevmu'l-âhir*, *yevmu'l-kıyâme*, *yevmu'l-ba's* vb. tabirler sinonim ifadelerdir.[303] Bütün bu değişik isimlendirmeler ahireti, farklı bir yönüyle nitelemiş[304] ve anlatımını güçlendirmiştir. *İhyâ*'da "Kıyamet gününün anlatımı, zorlukları ve isimleri" adıyla bir bölüm açan Gazzâlî, Kur'an'da ahiretle ilgilendirilebilecek isimlere, tanımlamalara, hatta birer cümlelik tasvirlere yer vermekte, bu arada ahiret ve

[300] Bakara Suresi 113. ayette yer alan *kıyamet* kelimesi ahiretin bütününü ifade etmektedir. Ayrıca Hacc Suresi 9. ayette ve Furkan Suresi 69. ayette kıyamet gününün azabından söz edilmesi, azabın kıyamet gününe nispeti, aslında kıyametin ahirete bir başlangıç olmaktan daha öte bir anlam içerdiğini göstermektedir.

[301] Sad Suresi 26. ayette *hesap günü*nün unutulmasından (inkar) söz edilmektedir. Ğafir Suresi 27. ayette de *hesap günü*ne inanılmasından bahsedilmektedir.

[302] Bakara Suresi 102. ayette yer alan *ahiret* kelimesi *cennet*, Zümer Süresi 9. ayette yer alan *ahiret* kelimesi de *cehennem* anlamındadır. İlgili olarak bkz. el-Fîrûzâbâdî, *Besâir*, II, 90. Ayrıca Nahl Suresi 41. ayette yer alan *ecru'l-âhire* (ahiret karşılığı) tabiri *cennet*, Hud Suresi 103. ayette de *azâbu'l-âhire* (ahiret azabı) tabiri ise *cehennem* yerine kullanılmıştır.

[303] Bkz. Gardet, *L'Islam*, 95.

[304] Bkz. el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 517b. Ayrıca bkz. Masson, *Le Coran et La Révélation Judéo-Chrétienne*, II, 701.

kıyamet ayırımı yapmamaktadır. O'na göre Kur'an'da yer alan bu kadar isim ve sıfat, kıyametin (ahiret) daha iyi kavranılmasına yöneliktir: "Her bir isimle bir sır, her bir sıfatla bir mana ortaya çıkacaktır."[305]

Ahiretin isimlendirilmesi ve nitelenmesi söz konusu olduğunda iki zarf sık kullanılmaktadır. Bunlardan birisi, daha ziyade mekanı çağrıştıran *ed-dâr,* diğeri de zamanla ilgili olan *el-yevm* kelimesidir.

Duvarla çevrili olması nedeniyle, aslında *ev* için kullanılan[306] *ed-dâr* kelimesi *zamanın dönmesi/geçmesi* (deveran) anlamına da gelmektedir.[307] Ahiret ve ona bağlı unsurların anlatımı söz konusu olduğu zaman *ed-dâr*, değişik izafetler içerisinde karşımıza çıkmaktadır: Daha önce bahsedilen *ed-dâru'l-âhire* ve *dâru'l-âhire* yapıları burada hatırlanmalıdır. Ayrıca Kur'an, *âkibetu'd-dâr* (son yurt),[308] aynı anlamda *ukba'd-dâr*[309] ifadelerine, *dâru's-selâm* (selam yurdu)[310], *dâru'l-muttakîn* (sakınanların yurdu)[311] ve *dâru'l-mukâma* (kalma/durma yeri)[312] tabirlerine de yer vermektedir. Yine Kur'an'da bulunan *sûu'd-dâr* (kötü yurt)[313] ve *dâru'l-bevâr* (helak yurdu)[314] tabirleri ise ahiretteki olumsuz neticeyle alâkalıdır. Ahiret hayatının devamı anlamında, *dâru'l-karâr* (kalma yurdu)[315] ve *dâru'l-huld* (ebediyet yurdu)[316] yapıları da Kur'an'ın ahiretle ilgili kullandığı tamlamalar arasındadır.

el-Yevm (gün) kelimesi bilinen anlamıyla güneşin doğuşundan batışına kadar geçen sürenin adıdır.[317] Yine *el-yevm*, mutlak olarak bir zaman dilimini

---

[305] el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, V, 144.
[306] er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 321; ayrıca bkz. İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 256.
[307] ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, I, 287.
[308] Enam (6), 135.
[309] Ra'd (13), 22, 24. Bu ayetlerdeki *ukba'd-dâr* tabiri müminlerin gideceği *cennet* yerine tercih edilmektedir.
[310] Enam (6), 127. Ayette yer alan *dâru's-selâm* tabiri *cennet* yerine kullanılmaktadır. Bkz. el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 320.
[311] Nahl (16), 30. Bu ayette yer alan *dâru'l-muttakîn* tabiri *cennet* anlamındadır. İlgili olarak bkz. Nahl (16), 31.
[312] Fatır (35), 35. Ayette yer alan *dâru'l-mukâma* tabiri *cennet* için tercih edilmektedir.
[313] Ra'd (13), 25. Ayette yer alan *sûu'd-dâr*ın *cehennem* yerine kullanıldığı hususunda bkz. el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 506.
[314] İbrahim Suresi 28. ayette geçen *dâru'l-bevâr* tabiri, *cehennem* için kullanılmaktadır. İlgili olarak bkz. İbrahim (14), 29.
[315] Ğafir (40), 39.
[316] Fussilet (41), 28.
[317] el-Ferâhîdî, VIII, 433; el-Fîrûzâbâdî, *Besâir*, V, 413.

de işaret etmektedir.[318] Araplar, sıkıntılı günü (*el-yevmu'ş-şedid*), şerri ve sıkıntısı uzun olduğu için, *yevmun zû eyyâm/zû eyâyîm* diye tabir etmektedirler.[319] Zaten Kur'an, *el-yevm* kelimesini uzun zaman anlamında da kullanmış, söz gelimi, Allah katındaki bir *yevm*i (gün) dünyadaki bin seneye eşitlemiştir.[320] Ahiretle ilgili bu sayısal tahdid doğrudan zamanın uzun ve/veya mutlak oluşuna hamledilmelidir.[321] Kur'an, ahireti ve onun öncesindeki kıyameti anlatırken elbette *yevm*in gündelik anlamını değil, bu mutlak zaman anlamını gözetmektedir. Nitekim Zemahşerî, (ö. 538/1143) Kur'an'ın çok sık tercih ettiği *el-yevmu'l-âhir* (son gün) tabirini değerlendirirken, bununla sınırsız ve kesilmeyecek bir vaktin murad edilmiş olabileceğini belirtmektedir. Çünkü ahiret, sınırlı vakitlerin sonudur ve artık vakit için sınır yoktur.[322] Dolayısıyla *el-yevmu'l-âhir*, ya mevcut günlere bitişik ve onların sonuncusudur, ya da dünyadan sonraki hayatın ilk (ve son/gecesi olmayan) günüdür. Ebu'l-Bekâ (ö. 1094/1683), *el-yevmu'l-âhir*i ölümden sonra devam eden süreç olarak anlamakta ve günün *âhir* (son) ile nitelenmesini de ondan sonra gecenin bulunmamasıyla izah etmektedir.[323] Bâcûrî (ö. 1277/1860) de *yevmu'l-âhir*in haşrla başlayıp sonsuza uzandığını tespit etmektedir.[324]

Kur'an, *el-yevmu'l-âhir*den başka, *yevmu'l-ba's* (dirilme günü),[325] *yevmu'l-hurûc* (çıkış/dirilme günü),[326] *yevmu'l-cem'* (toplanma günü),[327]

---

[318] el-Fîrûzâbâdî, *Besâir*, V, 413; ez-Zebîdî, XVII, 778; ayrıca bkz. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 894.
[319] el-Ferâhîdî, VIII, 433.
[320] Hacc (22), 47.
[321] Her dilde olduğu gibi Arapça'da da kesretin (çokluk) ifadesi için mubalağalı sayılar kullanılır. Araplar bir kimseden söz ederken "şayet bin yıl yaşasa...", "elli bin yaşasa..." gibi tabirler tercih etmektedir. Kur'an da Yahudilerin hayata aşırı bağlılıklarını dile getirirken, "onlardan her birinin bin yıl yaşatılmak istediğini" (Bakara, 2/96) belirtmektedir. Bkz. el-Mağribî, 102. İncil'de de neredeyse Kur'an'daki lafız tekrar edilmektedir: "...Rabbin indinde bir gün bin yıl ve bin yıl bir gün gibidir..." Petrus II, (3), 8.
[322] Bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 170. Zemahşerî, *el-yevmu'l-âhir* tabiri ile *nuşûr*dan cennet ve cehenneme girilecek süreye kadar geçen zaman diliminin de anlaşılabileceğini öne sürmektedir. *el-Keşşâf*, I, 170. İlgili olarak ayrıca bkz. el-Lekkânî, Abdusselam b. İbrahim, *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*, en-Nazmu'l-Ferîd bi Şerhi Cevhereti't-Tevhîd, ile birlikte,Matbaatu's-Saâde, Mısır 1955/1375, 231.
[323] Ebul-Bekâ, 983.
[324] el-Bâcûrî, eş-Şeyh İbrahim, *Şerhu Cevherati't-Tevhîd*, Dimeşk 1351, 387.
[325] Rum (30), 56.
[326] Kaf (50), 42.
[327] Şura (42), 7; Teğâbun (64), 9.

yevmu'l-vakti'l-ma'lum (belli gün),[328] *yevmu't-telâk* (kavuşma günü),[329] *yevmu't-teğâbun* (aldanma günü),[330] *yevmu't-tenâd* (çağrışma günü),[331] *yevmu'l-fasl* (hüküm günü),[332] *yevmu'l-hisâb* (hesap günü),[333] *yevmu'l-vaîd* (ceza günü),[334] *yevmu'd-dîn* (din günü),[335] *el-yevmu'l-mevûd* (va'dedilmiş gün),[336] *yevmun azîm* (büyük gün),[337] *yevmun asîr* (zor gün),[338] *yevmun akîm* (kısır/hayırsız gün)[339] gibi isimleri de ahiret için zikretmektedir.

el-Yevm kelimesi tek başına ahiret yerine kullanıldığı gibi[340] *yevm* ve *iz* kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşan *yevmeiz* (o gün) zarfı da ahiretle ilgili kullanılan tabirler arasındadır.[341]

Ahiretin *dönüş* anlamındaki, *rucu'*, *masîr*, *meâb*, *likâ* vb. kelimelerle de ifade edildiğini daha önce zikretmiştik. Kur'an, ahireti *ğaden* (yarın) kelimesi ile de isimlendirmektedir.[342] Tahmin edileceği gibi bu isimlendirme ahiretin yakınlığına vurgu yapmaktadır.[343]

B. İNANCIN KONUSU OLARAK AHİRET

Kur'an'a dışarıdan baktığımız zaman orada bir çok tanımlama çabası bulunduğunu, bunların bütünü arasında mutlak bir ilginin kurulduğunu rahatlıkla görebiliriz. Söz gelimi, varlık bir bütün olarak tanımlanırken, Tanrı ve yaratıcılığı evvela öne çıkarılmakta, yine bahse konu tanım içerisinde insana

---

[328] Hıcr (15), 38; Sad (38), 81.
[329] Ğafir (40), 15.
[330] Teğâbun (64), 9.
[331] Ğafir (40), 32.
[332] Saffat (37), 21; Duhan (44), 40; Mürselât (77), 13, 14, 38; Nebe (78), 17.
[333] Sad (38), 16, 21.
[334] Kaf (50), 20.
[335] Fatiha (1), 2; Hıcr (15), 35; Şura (26), 82; Saffat (37), 20; Sad (38), 78; Zariyat (51), 12; Vakıa (56), 56; Maaric (70), 26; Müddessir (74), 46; İnfitar (82), 15, 17, 18; Mutaffifin (83), 11.
[336] Burûc (85), 2.
[337] Yunus (10), 15.
[338] Müddessir (74), 9.
[339] Hacc (22), 55.
[340] Ğafir (40), 16, 17.
[341] İbrahim (14), 49; Taha (20), 102; Hacc (22), 56; Casiye (45), 27. *O gün* tabiri meydana gelecek işlerin büyüklüğünü gösterebilir. İnciller'de de aynı tabire rastlanmaktadır. Bkz. Matta (24), 36; Markos (13), 32.
[342] Kamer (54), 26.
[343] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-K ur'an*, 591b.

diğer varlıklara nazaran daha özel bir yer verilmektedir. Bunun tabiî bir neticesi olarak insan, çevresindeki diğer varlıklara göre değişik sorumluluklarla karşılaşmaktadır. Başka varlıklardan ayrı olarak onu farklı yaşam alanlarının beklediği de haber verilecektir.

Kur'an'ın vakıadan hareketle ortaya koyduğu yaklaşım, aslında insanın karşılaştığı bir teklif şeklinde gözükmektedir. İnsan, buna ya bir kanaat olarak sahip çıkacak ve söz konusu kanaatı imana dönüştürecek -ki, Kur'an'ın istediği de budur- ya da onu reddedecek, varlıkla ilgili kendi tanımını getirecektir. Kur'an'da varlıkla ilgili ortaya konulan tercih benimsensin, ya da reddedilsin, ihmali mümkün olmayan bir gerçek var ki, söz konusu bakış açısı, savunulması açısından düşünüldüğünde güçlü, doğru argümanlarla hareket ettiği için de yine kendi içinde tutarlıdır. Çünkü insanın varlığı da dahil olmak üzere, insan zihninin gidebileceği ve ulaşabileciği bütün alan kuşatılmış vaziyettedir ve üzerinde konuşulan her şey sözünü ettiğimiz alana dahildir. Bundan sonra o alanda çok yetkin bir gücün bulunduğuna şahit oluyoruz. Bilinebilen her şeyin, "var" denilme sebebi olduğunu iddia eden bu güç, bir bütün olarak ele aldığı varlık üzerindeki iradesini ve takdirini insana bildirmiştir. Bundan sonra insan, hür bir varlık olarak şahsiyeti ve davranışlarındaki bağımsızlığı bir kenara bırakılacak olursa, hem o güçlü iradeyi, hem söz konusu iradenin varlık üzerindeki yönlendirici rolünü, bu arada kendi konumunu keşfetmek durumundadır. Aslında iman, Kur'an'ın ahireti de dahil ederek geliştirdiği söz konusu bu anlatımı, kabulün son haddi ile (tasdik) benimsemektir.

Genel olarak bakıldığı zaman Kur'an'ın iman esası ayırımı yapmadığı, hatta iman edilecek hususların Kur'an'da çok belirgin şekilde tespit edilmediği de söylenebilir. Ya da başka bir deyişle Kur'an, sistematik bir amentü (credo) içermemektedir. Çünkü iman, varlığı bir bütün olarak ve genel anlamda değerlendirme çabasıdır. Yukarıdaki yaklaşımla ilgili olarak Gibb şu tespiti yapmaktadır: "Müslüman inançları ve rituelinin sistematik bir izahı için Kur'an'a bakmak başarısız/sonuçsuz olsa da, onlar Kur'an'dan doğar. Kur'an, bütün çağlar boyunca müslüman dînî hayatının özü ve ilhamı olarak kalmıştır.

Şehadet kompoze formu ile Kur'an'da bulunmaz. İki yarısı ayrı ayrı yer alır. Credonun ana hatları Nisa Suresi 135. ayette müşahede edilmektedir."[344]

Kur'an, imanın bu geniş anlamını kimi ifadelerle göstermektedir. Hakka Suresi'nde cehennemi hakeden kimsenin *Allah'a inanmadığı* ve *miskini doyurmaya teşvik etmediği* dile getirilmektedir.[345] Bu ayette görüldüğü gibi, tek başına, *Allah'a iman*, kişiyi mümin kılacak unsurları ihtiva etmektedir. *Yoksulun doyurulması* ise kişinin genel ahlâkî tavrı ile ilgili ciddi bir göstergedir. Mağribî'nin ifadesi ile Allah'a iman, *imanın selameti* (sağlamlığı/sıhhati), yoksula şefkat ve yardım da *ahlakın selameti* anlamına gelmektedir.[346] Maun Suresi'nin hemen başında da *ahiret*in (yevmu'd-dîn) *yalanlanması* (tekzib) ve *yetimin itilip-kakılması, yetimin doyurulmasına teşvik edilmemesi*[347] yine imanın ve ahlâkî tavrın bütününü ifade eden bir genişliği göstermektedir. Fussilet Suresi 7. ayet, zekat vermeyenlerin, ahirete inanmayan kafirlerler olduğunu dile getirmektedir. Ayette söz konusu edilen zekat, dindeki kurumsal zekat olmasa bile, onun verilmemesi bütün dînî ve ahlâkî ilkelerin ihmalini, ahirete inanmama da kişiyi mümin yapan bütün kanaatlarin terkini ifade etmektedir.

Yukarıda bahsedilen genişliğin, belli bir dönemden sonra, imanı emreden ve doğrudan imanla ilgilendirilen formel ifadelerle belirlenmesi, tarif edilmesi gerekmiştir. Netice itibariyle denilebilir ki, Kur'an, "ahirete inanma" tabirini kullanırken, parçacı bir yaklaşımla hareket etmemiş, sadece anlaşılmayı kolaylaştırmak için, başlayıp devam eden hayatın bir bölümünü öne çıkarmış, onunla ilgili olumsuz kanaatları (inkar), olumluya (iman) dönüştürmek istemiştir.

"Allah'a ve ahiret gününe iman" ifadesini belirginleştiren Kur'an, ahiretle ilgili zihnî engelleri kaldırmak için öncelikle muhataplarının ahirete dair inkarlarını irdelemiş, bu inkarın geçersizliğini tespit etmiş, inkarda ısrar edenler için de yine onların bildiği, tanıdığı çevrelerden kanıtlar getirmiştir.

---

[344] Gibb, Hamilton, *Mohammadanism an Historical Survey*, The New American Library, (by) 1955, 48.
[345] Hakka (69), 33-34.
[346] el-Mağribî, 88.
[347] Maun (107), 1-3.

1. Allah'a ve Ahirete İman

Müşrik bir toplumla karşılaşan Kur'an, öncelikle Allah'ın birliğini (vahdaniyet) vurgulamış, daha ziyade O'nun sıfatlarını öne çıkararak, şirkin geçersizliğini ısrarla dile getirmiştir. Kur'an'ın bu konuya ilgisi kolay anlaşılır niteliktedir. Çünkü o toplumda yaygın bir şirk olgusu mevcuttu. Kur'an'ın ahirete dönük vurguları da söz konusu toplumda ahiretle ilgili güçlü bir inkarın varlığına bağlanabilir. Ya da çalışmanın girişinde dile getirildiği gibi Kur'an'a karşı mücadeleye girişen, toplumda etkinliği bulunan bir kesim, öldükten sonra dirilmeyi mümkün görmemiş veya Hz. Peygamber'in getirdiği şeylere karşı, içinde bulundurdukları genel itirazın bir parçası olarak dünya hayatından sonraki hayatı da inkar etmişlerdir. Vahye muhatap olan söz konusu toplumun inanç yapısı hakkında ne söylenirse söylensin, bu gün kesin olarak tespit edebildiğimiz bir şey var ki, o da Kur'an'ın "Allah'a ve ahiret gününe iman"ı birlikte zikretmesi, bu hususta vahiy süreci boyunca ısrarlı olmasıdır.[348] Izutsu'ya göre, "Kur'an'ın dünya görüşü temelde *teocentric*tir; yani varlık merkezinde Allah vardır. Allah imajı kitabın bütününe nüfûz etmiştir ve hiç bir şey onun bilgisini ve takdirini aşamaz. Semantik olarak bu şu demektir: Genel olarak Kur'an'daki hiç bir kavram kolaylıkla Allah kavramından bağımsız olarak var olamaz."[349] Allah'a ve ahirete iman arasındaki ilgi bu genel tespitle izah edilebilir. Ancak Kur'an'ın, Allah'a ve ahiret gününe imanı beraberce zikretmesi, aslında Kur'an'ın "teosantrik" bakışı veya Mekke toplumu ve o toplumun içinde bulunduğu inanç yapısından çok, iki iman konusunu arasındaki sıkı ilgiye bağlı görülmelidir. Hz. Peygamber de hadislerinde Allah'a ve ahiret gününe iman tabirini birlikte zikretmiştir.[350] Öyle ki ahiret,

---

[348] Kur'an'da *el-âhire* ve *el-yevmu'l-âhir* tabirlerinin yaygın şekilde kullanıldığını biliyoruz. Kur'an, daha ziyade *el-yevmu'l-âhir*e imandan söz etmiştir. İlgili çok sayıdaki ayetlerden bazıları için bkz. Bakara (2), 62; Al-i İmran (3), 114; Nisa (4), 38; Maide (5), 69; Tevbe (9), 18; Ankebut (29), 36; Ahzab (33), 21; Mücadele (58), 22; Talak (65), 2. Kur'an, ahirete imanı Allah'a imandan ayrı da zikretmektedir. Bkz. Bakara (2), 4; İsra (17), 7; Necm (53), 27.

[349] İzutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlakî Kavramlar*, 38.

[350] İlgili hadislerden bazıları için bkz. Buhari, *İlim*, 37, *Salat*, 4; Muslim, *İman*, 1, 74, 75, 77; İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid, *es-Sunen*, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuha içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1412, *Mukaddime*, 9; ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah Abdurrahman b. el-Fadl, *es-Sunen*, Mevsûatu's-Sûnne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1412, *Eşribe*, 4.

bütün inançlar da olduğu gibi[351] Kur'an'da da Allah'a imandan sonra ikinci büyük doktrin olarak sunulmuştur.[352] Eş'arî, iki iman esası arasındaki yakın ilgi gereği *el-Luma'*da Allah'ın varlığı ve birliğinden hemen sonra ahiretin varlığını ele almaktadır.[353]

Çünkü Allah'a iman, ilâhî iradenin varlık üzerindeki tasarrufunu kabul etmek anlamına gelirken, ahirete iman da bu tasarrufun çerçevesini çizerek, nereye kadar uzandığını göstermektedir. İzmirli, "Ahiret gününe iman Zât-ı Bâri'ye imana râcidir. İnâyet-i İlâhîyyeyi tekmil için *ba'su ba'de'l-mevt*e lüzûm vardır"[354] demek sûretiyle, varlık üzerindeki bakışın doğru bir şekilde ortaya çıkmasını; dolayısıyla ilâhî inayetin anlaşılmasını ve yukarıda tarif edilen imanın gerçekleşmesini, bir anlamda o imanın tamamlanmasını ahiret gününün vukuu ile mümkün görmektedir. Ayrıca insanın dünyada şahit olduğu inayet yalnızca dünya ile sınırlı olamazdı, bu takdirde o anlamlı da olmazdı. Çünkü içindekilerle birlikte dünya, söz konusu bu inayeti açıklamakta yeterli görünmemektedir. İnsanın buradaki bulunuşunun anlam kazanabilmesi insanı dünyanın dışına taşımakla mümkün olacaktır.[355]

İnsanlar kendilerine dönük bu inayeti zaman zaman kavramakta zorlanmışlar, ya da yanlış yorumlamışlardır. O takdirde peygamber bilgisi devreye girmek sûretiyle, hem dünya hayatını ve orada insanların gerçekleştirmek zorunda oldukları hususları, hem de ahiret hayatının varlığını ve yine orada yaşanacakları onlara öğretmiştir. Böylece genel olarak varlığın anlaşılması, yani imanın gerçekleşmesi sağlanmıştır. Nitekim Kur'an, bu durumu açıkça dile getirmiş ve nübüvvetle ahiret arasındaki ilgiyi ortaya koymuştur: "*...yevmu't-telâk'*ı (kavuşma günü/ahiret) haber vermek (nezr) için

---

351 Reşid Rıza, Muhammed, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, Mektebetu'l-Kahira, (Mısır) 1960/1380, 133.

352 Watt, *Kur'an'a Giriş*, 180.

353 Bkz. el-Eş'arî, *Kitabu'l-Luma'*, 17-21.

354 İzmirli, İsmail Hakkı, *el-Cevâbu's-Sedîd fi Beyânı İlmi't-Tevhîd*, Ali Şükrî Matbaası, Ankara 1339-1341, 47.

355 Dünyada cereyan eden bir çok şeyin insana dönük yararlar içerdiğini gördükten sonra bütün bunların yalnız dünya ile sınırlı olduğunu iddia etmek, başta insanın kendi varlığını inkar anlamına gelecek, bununla birlikte Yaratıcı'ya da abesle iştiğal nispet edilmiş olacaktır. Bkz. Enbiya (21), 16; Müminun (23), 115; Sa'd (38), 27; Duhan (44), 38. İlgili olarak ayrıca bkz. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIII, 129.

kullarından dilediğine emrinden ruhu (vahy) indirir..."[356] Peygamberlerle ilgili olarak Kur'an'ın belirgin şekilde vurguladığı tebşir (müjdeleme) ve inzar (korkutma/korkunç olanı bildirmek) da dünyadaki davranışlarına göre insanları gelecek hayatta bekleyen iyi ve kötü akibetin önceden ilanıdır.[357] Peygamberlerin en önemli iki görevinden biri Yaratıcı'nın varlığını haber vermek, diğeri de ahiretin (meâd) varlığını bildirmektir.[358] Sühreverdî (ö. 587/1191) nübüvvetin gayesini, sosyal hayatın devamı (alemin nizamı) ve ahiretin hatırlatılması ile ilgilendirmektedir. Çünkü ona göre insanlar ahiretten habersizdirler (gâfil) ve dünyadaki davranışlarında adaletli (insaf) değildirler.[359] Abduh'a göre "dünyada âdetâ ahiretin elçileri gibi" bulunan peygamberler dünyada yaşanan sosyal hayattaki fonksiyonları yanında insanların gelecek hayata dair bilgi eksiklerini de gidermektedirler.[360] Bu nedenle ahiret ve onun bir inanç esası olarak sunulması hiç bir peygamber tarafından ihmal edilmemiştir.[361]

Allah'a ve ahirete iman, insanın inançları açısından bir çerçeve oluşturduğu gibi, müminin vicdanını da etkileyerek, onu davranışlarının neticesi bakımından baskı altında tutmaktadır. Kur'an, ahirete inanmayan insanların daha başka tercihlerindeki yanlışlıkları dile getirirken, onların ahirete inanmadıklarını özellikle vurgulamaktadır: "Allah tek başına anıldığı

---

[356] Ğafir (40), 15.

[357] Sözü edilen bu iki kelime isim ve fiil şekilleriyle Kur'an'da çok fazla yer almıştır. İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Bakara (2), 25, 119; Maide (5), 19; İsra (17), 105.

[358] Bbkz. İbn Sina, *en-Necât*, II, 166-168;. *eş-Şifâ (el-İlâhîyyât I-II)*, II, 243; el-Gazzâlî, *Maâricu'l-Kuds fî Midrâci Ma'rifet'n-Nefs*, Matbaatu'l-İstikâme, Kahire (ty), 143.

[359] es-Sühreverdî, Şihâbuddîn Yahya b. Habeş, *Risâle fî İ'tikadi'l-Hukemâ*, Opera Metaphsica et Mystica, I-II, içinde,Tahkik: H. Corbin, Birinci Cildin yayını: Matbaatu'l-Maârif, İstanbul, 1945, İkinci Cildin yayını: Institut Franco-Iran,Tahran 1952, II, 270. Bu risale İsmail Yakıt tarafından tercüme edilmiştir. "*Filozofların İnançları*", Sayı: 26, Felsefe Arkivi, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1987, 203-212.

[360] Bkz. Abduh Muhammed, *Risâletu't-Tevhîd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986/1406, 47-52.

[361] Ebu'l-İz, Ali b. Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, I-II, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Şuayb el-Arnavût, Muessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995/1416, II, 589. Genel olarak vahyin amacı; "Yaratıcı, ödüllendirici bir ilahın varlığını bildirmek ve gelecek hayattaki sonsuz mutluluğa ulaşmak için gözetmesi gereken kuralları, inanan kimseye haber vermektir." Masson, *Le Coran et La Révélation Judéo-Chrétienne*, II, 695.

zaman, ahirete inanmayanların kalbi tiksinir, nefret eder..."[362] "Sen onları doğru yola davet ediyorsun, ancak ahirete inanmayanlar bu yoldan sapıyorlar."[363] "Ahirete inanmayanlar melekleri dişi ismiyle isimlendirirler."[364] "Zekatı vermeyenler ahirete inanmayanlardır."[365] "Ey iman edenler! Malını insanlar görsün diye infak eden, Allah'a ve ahiret gününe inanmayan kimse gibi sadakanızı başa kakma ve eziyet ile boşa çıkarmayın!.."[366] Boşanma ile ilgili bir düzenlemeden söz eden Kur'an, "...İşte Allah'a ve ahiret gününe inanan kimseye böyle öğüt verilir" ifadesini tercih etmektedir.[367] İnanmayanların inkarı ve kötülükleri dile getirilirken, onların ahiretten korkmadıkları da zikredilmiş (Müddessir ,74/ 53), buna karşılık inananların ahiretle ilgili endişeleri ve ümitleri övgü ile karşılanmıştır.[368] Bilindiği gibi Hz. Aişe, ilk olarak kıyametle (ahiret) ilgili ayetlerin geldiğini ve "Hırsızlık yapmayın!", "Zina yapmayın!" gibi emirlerin daha sonra gönderildiğini bildirmiştir. Yine onun ifadesine göre, "Şayet böyle olmasaydı, insanlar söz konusu emirlere uymazlardı."[369] Çünkü ahiret inancı, davranışlara doğrudan ahlâkî bir nitelik katmaktadır. Fuzûlî (ö. 954/1556)'ye göre haşr/dirilme (ahiret) dinin en büyük rüknüdür. Aynı zamanda bu, (sosyal) düzenin en önemli nedenidir. Kişisel olarak düşünüldüğünde ise, şehevî ve bedenî hazlara yatkın olan insan tabiatı önündeki yegâne engel, haşr ve (uhrevî) ceza korkusudur.[370] Ahiret inancının davranışları disipline etmesi, toplumsal hayat açısından da son derece önemlidir. "İnsan, ahiret inancına sahip olmasaydı bütün canlıların en kötüsü olurdu"[371] diyen Huseyn Cisr, her halde insanın, diğer canlılara nazaran, sahip olduğu üstün özellikleri kötüye kullandığında

---

[362] Zümer (39), 45.
[363] Müminun (23), 73-74.
[364] Necm (53), 27.
[365] Fussilet (41), 7.
[366] Bakara (2), 264.
[367] Bakara (2), 232.
[368] Bkz. Zümer (39), 9.
[369] Buhari, *Fedâilu'l-Kur'an*, 6.
[370] el-Fuzûlî, Muhammed b. Süleyman el-Bağdâdî, *Matlau'l-İ'tikâd fî Ma'rifeti'l-Mebde' ve'l-Meâd*, Tahkik: Muhammed b. Tavit et-Tancî, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1962, 77.
[371] el-Cisr, Hüseyn b. Muhammed, et-Tırâblusî, *er-Risâletu'l-Hamîdiyye fî Hakîkati'd-Diyâneti'l-İslamiyye ve Hakikati'ş-Şerîati'l-Muhammediyye*, Mektebetu Bedr, İstanbul 1989/ 1410, 292-293.

meydana gelecek olumsuz duruma gönderme yapmaktadır. Ğafir Suresi 27. ayette Hz. Musa, “Hesap gününe inanmayan her bir ‘mütekebbir’den Rabb’ına sığınmaktadır.” Ayette “hesap gününe inanmamak”la “tekebbür” yan yana getirilmiştir. Zemahşerî’nin tespitine göre bir kimsede tecebbür, ahireti inkar ve işin sonunu düşünmeme bir araya gelirse, artık o kimsenin hem kullara hem de Allah’a karşı işleyemiyeceği cinayet yoktur.[372] Dolaysıyla “Gerçekçi bir ahlak sistemi için Allah fikri ve ahiret inancı” zorunludur.[373] İzutsu da ebedî mükâfât ve mücâzâtın (cennet ve cehennem) insanın ahlâkî davranışları üzerindeki sınırlayıcı etkisine işaret etmektedir.[374] Fazlurrahman’a göre, “Ahiret olmaksızın insan, anlık yaşama haline düşer ve sadece *dar görüşlü* olmakla kalmayıp aynı zamanda hayvanlar gibi olur. Gerekli geniş görüşü (vizyon) veren ve ‘*takvâ*’yı harekete geçiren ahirettir.”[375] Allah’a imanın peygamberlere imanı da zorunlu kıldığını düşünen Râzî, ahiret inancının insanı kötülüklerden alıkoyduğunu belirttikten sonra, sözü Yahudilere getirerek, “Allah’ın peygamberlerini inkar ediyorlar ve günahlardan sakınmıyorlardı. Dolayısıyla onların mebde’ ve meâdla ilgili imanlarından bahsedilemez”[376] demektedir. Nitekim Ehl-i Kitap’la savaşın emredildiği cizye ayetinde, onların Allah’a ve ahirete gerçek manada inanmadıkları da zikredilmektedir: “Allah’a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Rasûl’ünün haram kıldığı şeyleri haram kılmayan ve gerçek dini din edinmeyen kitap verilenlerle, aşağılanıp, kendi elleri ile cizye verecekleri zamana kadar savaşın!”[377] Zemahşerî, onların ahiret inançlarını “emredilen biçimin dışındaydı” diye nitelemektedir.[378]

Ahirete yani öldükten sonra meydana geleceklere[379] inanmak, insanları kötülüklerden engellediği gibi, doğru davranışa (salih amel) da

---

372 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 423.
373 Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Çeviri: Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu Ankara Okulu Yy., Ankara 1998, 66.
374 Izutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, 82.
375 Fazlurrahman, “*Kur’an’ın Bazı Temel Ahlâkî Kavramları*”, Allah’ın Elçisi ve Mesajı Makaleler I içinde, Çeviri: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yy., Ankara 1997, 15.
376 er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, VIII, 207.
377 Tevbe (9), 29.
378 Bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 184.
379 İbn Teymiyye, *Mecmûatu’l-Fetâvâ*, I-XXXVIII, Dâru’l-Vefâ li’t-Tabâat ve’n-Neşr ve’t-Tevzi’, Rıyad 1997/1418, III, 97.

sevketmektedir.[380] Dolayısıyla söz konusu durum yaşanan hayata tabiî olarak yansıyacak, davranışlar üzerindeki etkisi kolayca takip edilebilecektir. Bunun tersi de düşünülebilir. Yani ahiretin inkarı da yine fert ve toplum hayatında kendini hissettirecektir. Kur'an, daha ziyade ilk muhatap olduğu müşrik toplumda karşılaştığı ahireti inkar çabalarını öne çıkarmış, bu inkarın gerekçeleri üzerinde durmuştur.

2. Ahiretin İnkarı ve Kur'an

Kur'an, ahiretin varlığını reddetmek anlamındaki yaklaşımları ve onunla ilgili olumsuz kanaatları değişik kelimelerle ortaya koymaktadır. Bilindiği gibi ahiretin varlığına dair olumlu yaklaşım en başta *iman* tabiriyle ifadesini bulmuş,[381] bunun aksi yani ahiretin varlığını reddetmek de yine *iman* fiilinin olumsuz halleri ile dile getirilmiştir.[382] İmanın zıddı olan *küfür* ise Kur'an'da hem mutlak olarak kullanılmış, ahiret de dahil olmak üzere kişiyi mümin yapan kanaatların bütününü terk anlamında tercih edilmiş, hem de doğrudan ahiretin reddi için kullanılmıştır.[383] Kur'an, ahiretin varlığı yönündeki kesin kanaatı (iman) *yakîn*[384] ile, ahiretin varlığına ilişkin olumsuz

---

[380] Bkz. Reşid Rıza, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 131. Atay, Allah'a ve ahiret gününe inanan kimselerin de zulm edip haksızlık yapabileceklerini, günah işleyebileceklerini dile getirmektedir: "Allah'a ve ahirete inanan, zulmetmeye, işkence etmeye, haksızlık etmeye, en azından inat ederek devam etmez, ısrar etmez. Elinden öyle bir günah çıkmışsa hemen tevbe eder. Eğer o ısrar ederse müslümanlığına güvenmemek gerekir." *Kur'an'a Göre İslamın Temel Kuralları*, 15. Ebû Hanife daha genel olarak günaha bulaşmış bir müminin durumunu izah ederken, emrine karşı gelmiş olsa bile Allah'ın yine de o mümin için her şeyden daha sevgili olduğunu tespit etmektedir: "Şayet bir mümin ateşte yakılmak ya da Allah'a kalbinden gelerek iftira etmek arasında muhayyer bırakılsa, o yakılmayı tercih eder." Ebû Hanife, Nu'man b. Sabit, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, içinde, (by) İstanbul 1981, 20. Çocuk babasını sever, ama ona bazan isyan eder diyen Ebû Hanife, şehvetin insana galip geldiğini, onu ısyana sevkettiğini ifade etmektedir. Ona göre mümin azap göreceğini bildiği halde günah işlemez. Aksine o, günah işlerken ya bağışlanma ümidi taşır, ya da ölümden önce tevbe etmiş olmayı umar. *el-Âlim ve'l-Muteallim*, 21. İnsan bazan zarar göreceği şeylere (yiyecek, içecek, deniz yolculuğu, savaş vs.) de yönelebilir. Ama boğulmaktan kurtulma ümidi olmasaydı, insan deniz yolculuğuna çıkmazdı. Yine zafer ümidi olmasaydı insan savaşmazdı da. *el-Âlim ve'l-Muteallim*, 21.

[381] İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Bakara (2), 8, 62; Al-i İmran (3), 114; Nisa (4), 59; Tevbe (9), 99.

[382] Bkz. Nisa (4), 38; Nahl (16), 60; İsra (17), 10.

[383] Bkz. Nisa (4), 136. *Küfr* tabirinin ahireti inkar hususunda tercih edildiği ayetlerden bazıları için bkz. Yusuf (12), 37; Rum (30), 8; Fussilet (41), 7.

[384] Bakara (2), 4; Neml (27), 3.

kanaati de *zan*,[385] *şek*[386] tabirleri ile ifade etmiştir. Yine ahiretin varlığını kabul etmek anlamında Kur'an'ın telaffuz ettiği *recâ*nın (ummak)[387] olumsuzu (ummamak)[388] ve *recâ*nın zıddı olan *ye's* (ümidi kesmek) de *ahiretten ümit kesmek* (inanmamak) anlamında yer almıştır.[389] Bunun yanında *kizb* kökü de[390] *ahireti yalanlamak* anlamında kullanılmıştır. Konuya başlık olarak düşündüğümüz *inkar* kelimesi ise, Kur'an'da ahiretin varlığını reddetmek anlamında hiç geçmemektedir. Yukarıda sayılan tabirler dışında Kur'an daha başka ifade şekillerini de zikrederek ahiretin varlığı ile ilgili olumsuz yaklaşımı dile getirmektedir. *Dünya hayatının ahirete tercih edilmesi*,[391] *ahirete karşı dünya hayatının satın alınması*,[392] *ahiretin bırakılıp dünyanın istenmesi*,[393] *ahirete karşılık dünya hayatına razı olunması*,[394] *dünyanın sevilip, ahiretin ihmali,*[395] sözünü ettiğimiz ifadeler arasında görülebilir. Ayrıca insanların ahiretten korkmalarına (*hazr*),[396] yani onun varlığına inanmaları ve onunla ilgili endişe duymalarına karşılık, ahiretten korkulmaması (*havf*)[397] da ahiretin varlığı ile ilgili olumsuz kanaati, yani imanın bulunmayışını göstermektedir.

Eş'arî, ahireti inkar edenleri iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan bir grup ilk yaratmayı (el-halku'l-evvel) kabul edip, ikinci yaratmayı reddedenler, diğer grup da alemi ezelî kabul edenlerdir.[398] Ahiretin reddi konusunda Mekke'deki müşrik topluma hâkim olan bakışı yukarıdaki ayırım açısından değerlendirecek olursak, onların birinci gruba daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü söz

---

385 Bakara (2), 46, 249.
386 Sebe (34), 21.
387 Bkz. Ankebut (29), 36; Ahzab (33), 21; Mumtahine (60), 6.
388 *Recâ*nın olumsuzu genelde, Allah ile karşılaşmayı (ahiret) ummamak şeklinde geçmektedir. Bkz. Yunus (10), 7, 11, 15; Furkan (25), 21. *Nuşûr*u ummamak için bkz. Furkan (25), 40. *Hesab*ı ummamak için bkz. Nebe (78), 28.
389 Mumtahine (60), 13.
390 Kur'an, *likâu'l-ahire*nin (ahiret karşılaşması) yalanlanması (Araf, 7/147; Müminun 23/33; Rum 30/16) ve *yevmu'd-dîn*in yalanlanmasından (Müddessir, 74/46; Mutaffifin, 83/11) söz etmektedir.
391 A'la (87), 16.
392 Bakara (2), 86.
393 İlgili olarak bkz. Al-i İmran (3), 152; İsra (17), 18; Şura (42), 20.
394 Tevbe (9), 38; Yunus (10), 7.
395 Kıyame (75), 20.
396 Zümer (39), 9.
397 Müddessir (74), 53.
398 el-Eş'arî, *Risâletu'l-Eş'arî fî İstihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelam*, Eş'arî'nin Kitabu'l-Luma'sı ile birlikte, Matbaatu Meclisi Dâirati'n-Nizâmiyye, Haydarâbâd 1344, 91.

konusu toplumun hayatında yoğun bir paganist tezahür görülse de, putlarını ortak kıldıkları[399] bir "üst tanrı" tasavvuruna sahip bulunuyorlar, o tanrıyı *Allah* diye adlandırıyorlar, *yaratma*yı da putlara değil, Allah'a nispet ediyorlardı. Nitekim Bağdâdî (ö. 429/1037),"Hz. Peygamber dönemindeki putperestlerden bir kısmının (bir fırka) alemin hudusunu ikrar ettikleri halde, ba'si, kıyameti, cenneti ve cehennemi inkar ettiklerinden ve 'Dünya hayatımızdan başkası yoktur. Ölürüz yaşarız bizi sadece zaman helak eder.'[400] dediklerinden" söz etmektedir.[401] Ebu'l-Muîn Nesefî de Bağdâdî'nin yaklaşımını paylaşmaktadır.[402] Kur'an, bu toplumun şirki üzerinde durup onları tevhide davet ederken, aslında Mekke toplumundaki hakim bakış açısını ve inanç şeklini öne çıkarmaktadır. Çünkü o toplumda dünya hayatından başka bir hayat olmadığını ısrarla ve inadla savunan, bu konuda Kur'an'la mücadeleye girişenler[403] olduğu gibi,[404] ölüm sonrası için bir takım tasavvur ve beklentileri olan kimseler de bulunmaktadır. Yine sahip oldukları tevhit kültürü gereği ahirete dair bazı umdeleri bilen, bunları daha güçlü ve disipline şekilde telaffuz eden kimi insanlar da aynı toplumda yer almaktadır.

Ahiretin inkarı ile tekebbür (büyüklük taslama) arasındaki ilgiyi hatırlayacak olursak, Kur'an; ahireti inkar eden söz konusu kesimin toplumsal konumunu gözetmiş, onları *mütekebbir* (büyüklenen), *haddi aşan* (zorba), *günahkar* biçiminde nitelemiştir: "...Ahirete iman etmeyenlerin kalpleri inkarcıdır ve onlar *müstekbirlerdir*."[405] "O gün yalancılara yazıklar olsun! Onlar din gününü yalanlıyorlar. Onu ancak her bir *haddi aşan* (mu'ted), *günahkar* (esîm) yalanlar. Ayetlerimiz kendisine okunduğu zaman 'eskilerin

---

[399] Bkz. Necm (53), 19-23.
[400] Casiye (45), 24.
[401] el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1981/1401, 232-233.
[402] en-Nesefî, *Tebsiratu'l-Edille*, I, 505.
[403] Bkz. Yasin (36), 78-81.
[404] "Hayat ancak, dünya hayatımızdır. Ölür ve yaşarız ve bizi ancak zaman (dehr) helak eder, dediler..." Casiye (45), 24. Mâverdî, ayette yer alan ve bizim *zaman* diye anladığımız *dehr* kelimesinin sözü geçen anlamı dışında *ömür* ve *ölüm* anlamlarının da olduğunu hatırlatarak, Hz. Peygamber'in "Dehre sövmeyin, dehr Allah'tır" (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 299, 311) sözüne istinâden *dehr*in Allah'a isim olduğunu da belirtmektedir. *en-Nuketu ve'l-Uyûn*, V, 266-267.
[405] Nahl (16), 22.

masalları' dedi."[406] Izutsu da Mekke toplumundaki ahireti inkar olgusunu ele alırken, inkarcıların profilleri üzerine konuşmuş, onların "iş adamı zihniyeti" ile hareket ettiklerini tespit etmiştir. Bu nedenle söz konusu inkarın temelinde "zengin tüccarların kendine güvenme halini, Kur'an'ın deyişiyle istiğnâ (kendi başına buyrukluk) halini"[407] görmek mümkündür. Nitekim Kur'an, Alak Suresi'nde Ebu Cehl'in Allah'a dönüşü (er-rucâ'/ahiret) inkar ettiğinden, onun müstağnî tavrından söz etmektedir.[408] Girişte ele alındığı üzere, ahireti inkar sadedindeki bir takım ayetlerin nüzûl sebebi olarak gösterilen hadiselerde Ümeyye b. Halef, As b. Vâil, Velid b. Muğîre ve yine Ebu Cehl gibi *mütekebbir* ve *müstağnî* kimselerin isimlerine rastlanmaktadır. Ehl-i Kitab'ın ahiret telakkîsini yanlış bulup reddeden ve onları ahirete inanmamakla itham eden[409] Kur'an, tevhidi terkeden Mekke toplumunu da ahirete inanmamakla itham etmiş, Kur'an'a karşı mücadeleye girişenlerin de katkısıyla bu ithamı yaygın şekilde dile getirmiştir.[410]

İnsanların dünyaya bakışları da ahireti inkarlarında önemli bir rol oynamaktadır. Dünya onlara süslü görünerek,[411] onları kandırmaktadır.[412] Onlar da dünyadan azami derecede faydalanmaya çalışmaktadırlar. Ahiretin inkarı, kayıtsız bir yaşama hırsı doğuracak, bu yaşama hırsı da sözü geçen inkarı besleyecektir: "İnsan, isyana (fucûr) devam etmek ister. Kıyamet günü ne zaman? diye sorar."[413] Tanrı fikri ve ölümden sonraki hayat (ahiret) telakkîsinin insan davranışları üzerindeki sınırlayıcı etkisi bu bağlamda tekrar hatırlanmalıdır.

---

406 Mutaffifin (83), 10-13.
407 Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 83-84.
408 Alak (96), 7-11.
409 Tevbe (9), 29.
410 İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Enam (6), 29; Müminun (23), 37; Casiye (45), 24; ayrıca bkz. Saffat (37), 53; Kâf (50), 3; Vakıa (56), 47.
411 Bakara (2), 212.
412 Enam (6), 70; Casiye (45), 35.
413 Kıyame (75), 5-6. Beydâvî, insanın gelecek zaman içerisinde isyanına devam etmek istediğini ve kıyamet gününün vukuunu uzak gördüğü için alaylı bir tavırla "Kıyamet günü ne zaman?" diye sorduğunu belirtmektedir. *Envâru't-Tenzîl*, II, 548.

Kur'an'a muhatap olan insanlar basit bir düşünce yapısına sahip oldukları için, ahiret ve ona bağlı konulardan söz edildiğinde, fikirleri hemen *ba'se* kaymış ve ölen insanın toprağa dönüşmesini (insan-toprak) anladıkları halde, bunun aksini (toprak-insan) anlamakta zorlanmışlar, ahirete dönük itirazlarını da hep bu noktada yoğunlaştırmış, sürekli *ba'sın* keyfiyetini sorgulamışlardır.[414] Ebu'l-Muîn Nesefî'nin ifadesine göre, ilmî ve fikrî tavırlardan uzak olan bu toplum, cehaleti nedeniyle tevhide karşı şirki savunduğu gibi, ba'sı da imkânsız görmektedir.[415] Kur'an, onların ba's ve keyfiyeti konusundaki bilgilenme beklentilerine olumlu bir karşılık vermemiştir. İhvân-ı Safâ, müşriklerin ba's ve benzeri konulardaki mahiyete ve keyfiyete dair bilgilenme taleplerini yersiz ve anlamsız bulmakta, daha kendi nefislerini (ruhlarını) bilmezken (Cevherinin hakikatı nedir? Cesetlerle birlikteliği nasıldır? vs.) böyle "derin konuları" ve "ince sırları" kavrayamayacaklarını belirtmektedir.[416]

Dünya hayatından sonra dirilme (ba's) de dahil olmak üzere başka bir hayatın varlığını uzak görenler, "İlk ölümümüzden başka yok, biz diriltilmeyeceğiz."[417] diyorlardı ve istihzâî bir tavırla, "Şayet doğru söylüyorsanız babalarımızı bize getirin!"[418] diye de ekliyorlardı. Kur'an'a muhatap olan insanların bu talebi elbette basit zihin yapılarını yansıtmakta, eşyadaki işleyişi ihmal etmektedir. Kur'an kendi açısından bu talebin anlamsızlığını dile getirerek, onların ölüm ve hayatla ilgili hiç bir bilgi sahibi olmadıklarını, öldükten sonra hayatın bulunmadığını sadece "zannettiklerini" öncelikle vurgulamıştır: " Dediler ki: 'Hayat dünya hayatımızdır. Ölürüz ve yaşarız, bizi sadece zaman helak eder.' Onların bu konuda bir bilgisi yoktur, yalnız zannederler. Kendilerine ayetlerimiz açıkça okunduğu zaman delilleri ancak, 'Şayet doğru iseniz babalarımızı getirin!' demeleri olmuştur. De ki: Allah sizi diriltir, sonra öldürür. Sonra kesin gerçek olan kıyamet gününe sizi

---

[414] İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Ra'd (13), 5; İsra (17), 48-49.
[415] en-Nesefî, *Tebsiratu'l-Edille*, I, 34.
[416] Bkz. İhvânu's-Safâ, V, 242-243.
[417] Duhan (44), 35.
[418] Duhan (44), 36.

toplayacaktır. Ama insanların çoğu bilmez."[419] Kur'an, yukarıdaki yaklaşımı ile ba'se yönelik itirazların ve ahireti inkar çabalarının hiç bir temele dayanmadığını tespit etmektedir. Nitekim müşrikler aynı temelsiz tavırları nedeniyle dirilmeden söz eden Peygamber'i "Allah adına yalan söylemekle" ve "delilikle (cinnet)" de itham etmişlerdir.[420]

Kur'an'ın indiği çevredeki hâkim zihniyet, onun ahiretle ilgili bütün iddialarını daha basite indirgereyerek, *ba's*e irca edince, Kur'an da gelen itirazlara paralel olarak, ahiretle ilgili genel bakışını izahta zorlanacağı bu insanlara daha ziyade *ba's*ten söz etmiş, onun imkânı üzerinde durmuştur. Zira ba'sle ilgili itirazların giderilmesi, bütün bir ahiret süreci önündeki zihnî engelleri ortadan kaldırmış olacaktır.

3. Ahiretin Varlığı ve Kur'an

Ahiretle ilgili konuşulduğu zaman insanın karşısına çıkan ilk şey ölümdür. Dünya hayatı ölümle sona ermektedir. Yeni bir hayat iddiası ise, ölümle ortadan kalkan insan varlığının dönüşünü esas almak ya da ölümün aslında insanın yok olması anlamına gelmediğini ileri sürmek durumundadır. Dünyadaki bulunuşunu anlamlı kılmaya çalışan bütün insanlar, farklı tasavvurlarla da olsa, ölümden sonraki hayata inanmışlardır. Bu arada peygamberler vasıtasıyla insanlara ulaşan dinler insanlara vaadettikleri ahiret hayatını, dünya hayatının ahlâkî bir neticesi şeklinde görmüşler, bir anlamda aynı iradeye bağlı olarak ortaya çıkan iki ayrı yaşama alanını, her iki yerde yaşananlar/yaşanacaklar açısından birbiriyle ilgilendirmişlerdir. Ahiret ya da nasıl tabir edilirse edilsin, ölüm sonrası hayat üzerinde her hangi bir inancın/imanın gereği olmadan da konuşabilir ve böyle bir hayatın varlığı farzedilebilir. En azından bu, bir yaşama alanı olarak dünyanın varlığı kadar mümkündür. Nitekim meseleyi dînî telakkînin dışında, felsefî bir tarzla düşünenler, dinin *diriliş* (résurrection) diye adlandırdığı husus üzerinde felsefî kanıtlarla konuşmuşlar, onu ölümsüzlük (immortalité) sorunu biçiminde

[419] Casiye (45), 24-26.
[420] Sebe (34), 7-8.

nitelemeyi tercih etmişlerdir.[421] Kur'an'daki ahiret anlatımını da bu açıdan ele alabiliriz ve orada akla aykırı bir şeyden bahsedilmediğini, aklın hükmü bakımından da ahiretin *mümkün* olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Elmalılı, Allah'a iman, ahirete iman ve peygambere iman arasındaki ilgiyi açıklarken; "Ahiretin her manasıyla mumkinu't-tasavvur ve hatta istidlâlât ve kıyâsât-ı ilmiyye ve mantıkıyye ile hatt-ı evvelinin ispat-ı kabil" olduğunu belirtmektedir.[422] Bu da ahiretin ya da Kur'an'ın öne çıkardığı biçimiyle ba'sın imkânının aklî olduğunu göstermektedir.[423] Onun vukuuna dair kesin bilgi ise peygamber tarafından ortaya konulacaktır.[424]

a. Kur'an'a Göre Ahiretin İmkânı/Zorunluluğu

Ahiret, bir konu olarak bilinebilecek bir karakter arzettiği gibi daha ziyade inanılmaya uygun bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in gelecek hayat iddiasını müşriklerin reddetmesi karşısında Kur'an, ahiretin genel olarak ispatını yapmamış, onun kabul edilebilir olduğu yaklaşımını savunmuştur. Carra de Vaux, Kur'an'ın ahiretle ilgili yaklaşımını Hz. Peygamber'e nispet ederek anlatırken, Hz. Peygamber'in dirilmeyi (résurrection) *mümkün* (possibilité) gördüğünü ve onu ispat etmek için delil getirmediğini belirtmiş, Hz. Peygamber'in *sezgici* (intuitif) ve *inanmış/ikna olmuş* (convaincu) olduğunu da açıklamalarına ilave etmiştir.[425] Kur'an'daki bazı ayetler ahireti inkar eden kimselerden söz ettikten sonra kesin ifadelerle ba'sın gerçekleşeceğini bildirmekte,[426] herhangi bir delillendirme faaliyetine girişmemektedir. Aslında Kur'an'ın kimi zaman ba'sın gerçekleşeceğini kesin bir dille ifade etmesi ve delil getirmemesi, konunun temelde nübüvvetle ilgili olması nedeniyledir. Ba'sın gerçekleşeceği Peygamber'in haber vermesiyle

---

[421] Bkz. Koç, "*Molla Sadra'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh-Beden İlişkisi*", İslâmiyât, Cilt: III, Sayı: 1, Ankara 2000, 95.

[422] Elmalılı, "*Usûl-u İtikad"*, 71; ayrıca ilgili olarak bkz. İzmirli, *el-Cevâbu's-Sedîd*, 49.

[423] Bkz. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II, 134; el-Mesîr, 226; Filibeli, Ahmed Hilmi, *Üss-ü İslam*, (by) (ty). 50-51.

[424] Bkz. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II, 134; el-Mesîr, 226. Ayrıca bkz. Elmalılı, "*Usûl-u İtikad"*, 71; İzmirli, *el-Cevâbu's-Sedîd*, 49.

[425] Carra de Vaux, *La Doctirine de l'Islam*, 28.

[426] İlgili olarak bkz. Nahl (16), 38; Teğabun (64), 7.

kesinlik kazanmıştır. Dolayısıyla nübüvvete dayalı şeylerle ilgili olarak naklî delil imkânı söz konusudur.[427]

Kur'an'ın ahirete dair bu yaklaşımı, onun varlıkla ilgili bir takım genel atıflar yapmasını, onları ahiretle ilgilendirmesini engellememiştir. Söz gelimi Kur'an, ilk yaratmayı ve iâdeyi beraber zikretmiştir. Bu, ilk yaratma için geçerli olan iradenin ikincisi için de geçerli olduğu anlamına gelmektedir. Gazzâlî, iâdeyi "ikinci başlangıç"(ibtida') olarak görmektedir. Zira o (ikinci başlangıç) da "ilk başlangıç" kadar mümkündür.[428] Dirilmenin imkânını muhataplarına anlatmak, onu zihinlere yaklaştırmak isteyen Kur'an, bilinen bir hikayeyi, Ashab-ı Kehf hikayesini öne çıkarmış, yine kendi verdiği doğru rakamla üçyüz dokuz yıl bir mağarada uyuyan insanların uyandırılışını hatırlatarak,[429] bunu diriliş dahil olmak üzere ahiretin bütünü ve kıyametin kesin olarak gerçekleşeceği hususunda bir örnek (model), kanıt olarak sunmuştur.[430] Kur'an, Ashab-ı Kehf'in uyandırılmasını *ba's* (diriliş) ile tabir etmiş, böylece *uykudan uyanma* ile ahiretteki *diriliş* arasında doğrudan bir analojiye gitmiştir.[431] Kur'an'ın yer verdiği Ashab-ı Kehf kıssası ve benzeri diğer kıssalara bir sonraki başlık altında döneceğiz. Ancak şu kadarını ifade edelim ki, Demombynes, Ashab-ı Kehf'i, aynı konuyla ilgilendirilen diğer kıssalardan farklı görmekte, bu kıssayı Kur'an'ın diriliş doktirinine bir giriş olarak değerlendirmektedir.[432]

Kur'an'ın varlıkla ilgili genel ifadeleri göz önüne alınacak olursa, kabul etmek gerekir ki, bu ifadeler, ahiretin varlığı konusunda imkândan öte şeyler söylenmesini zorunlu kılmaktadır. Buna göre, dünyanın bir anlamı vardır ve dünya içindekileri ile birlikte insana, onun davranışlarına, ahlâkî tercihlerine bir vasat olmak üzere yaratılmıştır. Orada bulunan insan, diğer varlıklardan ayrı olarak sınanmaktadır.[433] Dolayısıyla dünyada gerçekleşenler -özellikle

---

[427] er-Râzî, *Mefâtîhu'l Ğayb*, II, 134.
[428] el-Gazzâlî, *Kavâidu'l-Akâid*, Tahkik: Musa Muhammed Ali, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1985/1405, 220.
[429] Ashab-ı Kehf'in Kur'an'daki anlatımı için bkz. Kehf (18), 16-22.
[430] Kehf (18), 21.
[431] Kehf (18), 19.
[432] Demombynes, Maurice Gauderfoy, *Mahomet*, Edion Albin Michel, Paris 1957, 448.
[433] Kehf (18), 7.

insanın ahlâkî davranışları- boşuna,[434] oyun-eğlence[435] olsun diye değildir ve belli bir maksada matuf bulunmaktadır. Söz konusu maksat ise öldükten sonra dirilen insanın dünyadaki iyilik ve kötülüklerinin karşılığını görmesidir.[436] Ahiret, tek başına düşünüldüğünde, dünya ve benzeri diğer hayat alanları gibi mümkün nitelikte gözükebilir. Dünya hayatıyla birlikte ve onun devamı olarak düşünüldüğünde ise ahiretin varlığı bir zorunluluk olarak kabul edilmelidir.

b. Kur'an ve Ahiretin İspat Biçimi

Ölümü bir yok oluş şeklinde tarif eden müşrik zihin yapısı doğal olarak dirilmenin imkânını reddetmiş, dirilmeye yönelik itirazını bütün bir ahiret hayatına yöneltmiştir.[437] Bunun üzerine Kur'an, *ba'sı*n imkânına ve ispatına dair çabalarını artırmıştır. Çünkü insanların ba'sle ilgili inkar ve istifhamlarının giderilmesi, ahiret hayatına dönük itirazlarının ortadan kaldırılması anlamına gelecektir. Kur'an, öncelikle güçlü bir kudret vurgusuyla işe başlamaktadır. Allah'ın "ölüden diri, diriden ölü çıkardığı/çıkaracağı"[438] ifadesi, kudrete ilişkin bahse konu vurgunun ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir. Bunun evvelinde ise zaten Allah'ın yaratıcılığı çok belirgin şekilde farkedilmektedir. Mutlak olarak öne çıkarılan *yaratma* ahiretle ilgili anlatım ve delillendirme faaliyetleri sırasında da sıkça gözükecektir. Hatta bütün delillendirme faaliyetlerinde Allah'ın varlığı ve kudreti hep ön planda tutulacaktır. Zaten *ilk yaratma*, *ikinci yaratma*nın imkânsız olmadığını daha ilk elden ortaya koymaktadır.[439] Bundan sonra Kur'an, hitap ettiği kimselerin mevcut bilgi birikimlerini, zihinsel kabiliyetlerini göz önünde tutarak, çevrelerinde gözledikleri eşyaya da zaman zaman atıflar yaparak *ba's*ın imkânını

[434] Müminun (23), 115-116.
[435] Duhan (44), 37-38; Sad (38), 27.
[436] Al-i İmran (3), 25, 161; İbrahim (14), 51; Ğafir (40), 17; Necm (53), 31.
[437] Ölümün yok edici (helak) olduğu iddiası için bkz. Casiye (45), 24. Ölümle ilgili zikri geçen kanaata bağlı olarak dirilmenin gerçekleşmeyeceği iddası için bkz. Casiye (45), 25. Ba'se yönelik inkar iddialarının aslında bütün bir ahiret hayatına yönelik olduğu hususunda bkz. Sebe (34), 7-8.
[438] Bkz. Al-i İmran (3), 27; Enam (6), 95; Yunus (10), 31. Rum Suresi 19. ayette, Allah'ın ölüden diri, diriden ölü çıkardığı ifade edilmiş, ölümünden sonra yerin diril (yeşer)tildiği (ihya) dile getirilmiş, insanın da öyle çıkarılacağı (diriltileceği) haber verilmiştir.
[439] Bkz. Yunus (10), 4; Neml (27), 64; Rum (30), 11, 27; Buruc (85), 13.

irdeleyecektir. Kur'an'daki *ba'sın* imkânına yönelik argümanlar maddelenebilecek niteliktedir.[440]

1. Varlığı ilk defa yaratan onu iâde edebilecektir. Hatta iâde, ilk yaratmaya kıyasla daha kolaydır: "O, halkı ilk yaratan (ibda') sonra onu iâde edecek olandır ki, bu (iâde) ona daha kolaydır (ehven)..."[441] Kur'an, bu "kolay/daha kolay" tabirini, bir çocuk müjdesi aldığında eşi kısır, kendisi de çok yaşlı olduğu için "...benim nasıl çocuğum olur?..." diyen Zekeriyya'ya verilen karşılıkta da telaffuz etmektedir: "İşte öyle, Rabb'in dedi ki: O bana çok kolaydır (heyyin). Sen hiç bir şey değilken daha önce seni yaratmıştım."[442] İlk yaratma[443] Kur'an'ın iâde hususundaki en önemli argümanıdır ve Kur'an, iâde önünde farzedilebilecek engelleri güçlü ve genel ifadelerle reddederken, ilk yaratmayı çok belirgin bir şekilde vurgulamaktadır: "De ki: İster taş olun! İster demir! İster kendinize çok güçlü gözüken bir varlık olun! Diyecekler ki: Bizi kim iâde edecek? De ki: Sizi ilk defa yaratan (fatara kum) iâde edecektir. Sana doğru başlarını (şaşırmış olarak ve istihza ederek, el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 573) sallayacaklar ve o ne zaman? diyecekler. De ki: Yakın olması umulur."[444] Zaten Kur'an, *iâde*yi *yeni bir yaratma/yaratılış*,[445] *son yaratma /yaratılış* (en-neş'etu'l-âhire),[446] *son/öteki yaratma* (en-neş'etu'l-uhrâ)"[447] diye de tanımlamaktadır. Eş'arî'ye göre *iâde*nin cevazı konusundaki delil Allah'ın -örneksiz olarak- ilk defa yaratmasıdır. *İlk yaratma*yı (en-neş'etu'l-ûlâ) gerçekleştiren *ikinci yaratma*dan (en-neş'etu'l-uhrâ) aciz değildir.[448] Cüveynî (ö. 478/1085) de *iâde*nin *ikinci inşâ* (yaratma) olduğunu belirtmektedir. Yine ona göre bir şeye (ilk yaratma) güç yetiren, benzerine (ikinci yaratma) de güç

---

440 Bu maddeleştirme belli ölçüde Mâturîdî ve Râzî'den takip edilebilmektedir. *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 556a.-556b. ; *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II, 134 vd.
441 Rum (30), 27.
442 Bkz. Meryem (19), 7-9.
443 Kur'an, ilk yaratmayı *halk* (Kaf, 50/15), *inşâ* (Yasin, 36/79) ve *fatr* (İsra,17/51) kökleri ile dile getirmiştir.
444 İsra (17), 50-51.
445 İsra (17), 49, 98: Kâf (50), 15.
446 Ankebut (29), 20.
447 Necm (53), 47.
448 el-Eş'arî, *Kitabu'l-Luma'*, 21.

yetirecektir.[449] Yasin Suresi 78-79. ayetlerde “yaratılışını unutarak mesel getiren” ve “çürümüş kemikleri kim diriltecek?” diye soran kimseye Kur’an, “o kemikleri ilk defa yaratanın (inşâ) dirilteceğini” bildirmektedir. İbn Rüşd ilgili ayetler üzerinde dururken, *ibda’* ve *iâde*nin birbirine eşit iki hal olduğunu, aralarında fark bulunmadığını hatırlatmaktadır.[450] Dolayısıyla gerçekleşme bakımından bu iki durumdan biri diğerine göre daha zor değildir.

2. Daha büyüğe güç yetiren, daha küçüğüne de güç yetirecektir. Kur’an, öncelikle semâvât ve arzın yaratılmasını hatırlatmış, bunların yaratılması ile insanların yaratılmasını kıyaslayarak yaratılma bakımından hangisinin daha zor olduğunu sormuştur: “Sizin yaratılmanız mı zor, Allah’ın bina ettiği göğün yaratılması mı?”[451] Şu halde gökleri ve yeri yaratmaktan aciz olmayan Allah,[452] insanları *yeniden yaratma*ya (halkan cediden) da kâdirdir.[453]

İnsanın çevresinde bulunan en büyük varlıkların yaratılması öne çıkarılmış, zihinlere kıyaslama imkânı tanınmıştır. Elbette bu kıyas, Kur’an’a muhatap olan kimselerin sahip olduğu bir takım ön bilgilere ve ön kabullere atıfta bulunmaktadır. Kur’an’ın bildirdiğine göre müşrikler, gökleri ve yeri Allah’ın yarattığına inanmaktadırlar.[454] Onların bu inançları ve itirafları, ba’si inkarları sadedinde kendilerine karşı bir argüman olarak döndürülmektedir. Şayet Allah, gökleri ve yeri yaratmaya güç yetirebilmişse, ölüleri iâdeye de güç yetirebilecektir. İbn Rüşd’e göre Kur’an, bu yaklaşımı ile “az” ve “küçük” olanın (insanın yaratılması) imkânı, “çok” ve “büyük” olanın (göğün yaratılması) imkânına kıyaslamaktadır.[455]

3. *İâde*yi anlamakta güçlük yaşayan insanın bakışları kendi bedenine de yöneltilmiş, *ilk yaratılış*ına bakması istenmiştir: “Ey İnsanlar! Eğer ba’sten rayb içerisinde iseniz (bilin ki), biz sizi topraktan, sonra *nutfe*den, sonra

---

[449] el-Cüveynî, Ebu’l-Meâlî Abdulmelik b. Abdillah b. Yusuf, *el-Akîdetu’n-Nizâmiyye*, İbn Teymiyye’nin el-Akîdetu’l-Vâsıtıyye’si ile birlikte, M. Ü. İ. F. Yy., (by) (ty), 78. Gazzâlî de aynı yaklaşımı benimsemektedir. Bkz. *Kavâidu’l-Akâid*, 220.
[450] İbn Rüşd, *el-Keşf*, 121.
[451] Nâziat (79), 27.
[452] Ahkâf (46), 33.
[453] İlgili olarak bkz. İsra (17), 98-99; ayrıca bkz. Yasin (36), 81.
[454] Bkz. Ankebut (29), 61; Lokman (31), 25; Zümer (29), 38; Zuhruf (43), 9.
[455] İbn Rüşd, *el-Keşf*, 121.

*alaka*dan, sonra belli belirsiz bir *et parçası*ndan (mudğa) yarattık..."[456] Kur'an daha başka ayetlerde de aynı yaklaşımı sergilemiştir.[457] Müşriklere, öncelikle, kim tarafından yaratıldıkları sorulmuş, onlar da bu soruya hiç tereddüt etmeden *Allah* diye cevap vermişlerdir.[458] Öyleyse insanın ilk yaratılışı, iâdeye delil olmak bakımından yeterlidir. Çünkü insanın Allah'a nispet etmekte zorlanmadığı *ilk yaratma*, iâdeden (ikinci yaratma) daha anlaşılabilir değildir.

4. Ölü toprağın yeşermesi de ba'sın izahında ele alınmıştır. İnsanın gözü önünde cereyan eden bu canlanma/canlandırma hadisesi aslında ihmal edilemeyecek kadar büyük ve önemlidir.[459] Aynı zamanda Kur'an'ın hitap ettiği kimseler açısından düşünüldüğü zaman sık rastlanır ve kolay anlaşılabilir bir örnek olarak kabuledilmelidir. Nitekim haniflerden Zeyd b. Amr bir beyitinde ağaç dalının yeşermesi gibi, ölen kimsenin geri döneceğinden yani dirileceğinden söz etmektedir.[460] Zeyd b. Amr'a atfedilen sözler Cahiliye Arap kültürünün ba'sle ilgili bu delillendirme biçimine yabancı olmadığını göstermektedir. Kur'an tarafından bahse konu delillendirme biçimine sıkça başvurulması, örneğin yaygınlığı bakımından değerlendirildiğinde, isabetli bir yaklaşım olarak gözükmektedir. Kur'an, *ölü yer*in *ihya*sını (yeşertilme) dile getirdikten hemen sonra "...İşte nuşûr (dirilme) böyledir",[461] "...İşte hurûc (diriliş) böyledir", "...İşte böyle diriltileceksiniz (hurûc)"[462] şeklindeki ifadeleri tercih etmektedir. *İâde* konusunda yerin canlanması öne çıkarılırken, yine insanların zihninde mevcut olan bir kabule atıf yapılmıştır. Buna göre Kur'an,

---

456 Hacc (22), 5. İsmail Yakıt, ayette geçen ve bizim karşılık vermediğimiz *alaka* kelimesiyle ilgili bir semantik analiz çalışması yapmış ve onun, İslam kültüründe bilinen şekliyle *kan pıhtısı* olmadığını, çünkü döllenmiş yumurtanın (zigot) rahimde hiç bir zaman kan pıhtısına dönüşmediğini tespit etmiştir. Ona göre, döllenmiş yumurta rahmin çeperine tutunup oradan beslendiği için *alaka* diye tabir edilmiştir. Bkz. "el-*Alaka ve Hakîkatuha'l-İlmiyye*", Çeviri: Zeyneb el-Hudayrî, el-Urvetu'l-Vuskâ, Sayı: 34, Kahire 1982, 63-65.

457 Yasin (36), 77-81; Tarık (86), 5-8.

458 Zuhruf (43), 87.

459 Kur'an, *ölü yer*i (el-ardu'l-meyte) doğrudan ba'sle ilgili bir *ayet* olarak sunmaktadır. Sibak ve siyakı ile birlikte bkz. Yasin (36), 33. Gökten inen su ile *ölü yer*in diriltilmesi iâdeden ayrı olarak da üzerinde düşünülmesi gereken bir *ayet*tir. Bkz. Nahl (16), 65. Ayrıca bkz. Bakara (2), 164; Casiye (45), 5. Önceki konularda *ihya*nın ilâhî bir sıfat olduğunu ve yalnızca Allah'a nispet edildiğini ifade etmiştik.

460 "Ölen şahıs, bir gün yağmur almış ağaç dalının yeşermesi gibi geri döner (dirilir)." İbn Hişam, I, 227.

461 Fatır (35), 9.

462 Kâf (50), 11. Ayrıca bkz. Zuhruf (43), 11; Rum (30), 19.

önce insanlara, "Gökten su indirip ölümünden sonra yeri dirilten kimdir?" diye sormuş, onlar da bu soruya *Allah* diye cevap vermişlerdir.[463] Kur'an'ın kendi sorup ve yine muhatapları adına kendi cevap verdiği bu üslûp, bir muhavereden ziyade müşrik bakış açısının çerçevesini çizmeye yöneliktir. İnsanlar, yerin ihyasını Allah'a nispet etmişler, Kur'an da benzer şekilde ölülerin (insan) ihyasını Allah'a nispet etmiştir.[464] Kur'an, yerin yeşermesini gökten inen suya (yağmur)[465] bağlandığına göre, aslında su, onun canlandırıcı etkisi, yeniden dirilişin bir sembolü ve delili olarak öne çıkarılmaktadır.[466] Cüveynî bahar mevsiminde yerden bir çok bitki ve haşerenin bittiğini (*neş'et*) hatırlatarak, "Allah'ın yere vereceği bir takım özelliklerle oradan -tıpkı bitki ve meyvelerin çıktığı gibi- tüm canlıların çıkmasına (neşr) engel nedir?"[467] diye sormaktadır. Cüveynî'nin bu katı literal bakışı bir yana, Kur'an, ba'sın mahiyeti hakkında konuşmamayı tercih etmiştir.

5. Kur'an, ölüm ve uyku ile uykudan uyanmak ve dirilme arasında dolaylı bir benzerlik kurmuş, hatta Enam Suresi 60. ayette uyku, *tevaffa/öldürmek* ile uykudan uyandırmak da *bas/diriltmek* ile dile getirilmiştir. Uyku ve ölüm arasındaki ilişkiye daha sonra tekrar değineceğiz. Şu kadarını ifade edelim ki, Kur'an dolaylı da olsa böyle bir benzetme ile iyi bilinen ve son derece yaygın olan bir tecrübeye işaret ederek, ba'sı zihinlere biraz daha yaklaştırmıştır.

6. Yasin Suresi 80. ayette bir "yeşil (yaş) ağaç"tan (eş-şeceru'l-ahdar) söz edilmekte, o ağaçta bulunan ateşin insanlar tarafından yakıldığı hatırlatılmaktadır. Zikri geçen bu ağaç, aynı zamanda ba'sle de ilgilendirilmektedir. Eş'arî'ye göre, yaşlığına rağmen yeşil ağaçtan kuru ve hararetli ateşin çıkması, çürümüş kemikte hayatın yaratılmasına delil kılınmıştır.[468] Mâturîdî, bu ağacın yağı yakılan zeytin ağacı olduğuna dair bir görüş nakletmiş, fakat ağacın zikri ile ba's arasındaki ilgiyi ararken, ateş, su ve

---

[463] Ankebut (29), 63.
[464] Rum (30), 50.
[465] Bkz. Araf (7), 56; Fussilet (41), 39.
[466] Masson, *Le Coran et La Révélation Judéo-Chrétienne*, II, 492.
[467] el-Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, 78.
[468] el-Eş'arî, *Kitabu'l-Luma'*, 21-22; *Risâle fi İstihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm*, 96.

ağaç (odun) arasındaki zıtlığa işaret etmiş, bunları bir arada barındıran varlığın ba'se de kâdir olduğunu tespit etmiştir.[469] İbn Rüşd'e göre de ayet, Allah'ın bir zıttan diğer bir zıddı çıkarabileceğini göstermektedir.[470]

Söz konusu ayette yer alan *yeşil ağaç*la ilgili bir rivayet ise daha anlaşılabilir şeyler söylemektedir. Buna göre, her ikisi de -su damlayacak kadar- yaş olan *merh* ve *afâr* adındaki ağaçlardan *merh*, *afâr*a sürtülünce ateş çıkıyordu.[471] Dolayısıyla Arapların bildiği bu farklı ve şaşırtıcı durum da ba'sle ilgilendirilmiştir. Çok daha yerel unsurları ve dar Arap kültürünü yansıtan bu haber esas alındığında, Kur'an'ın muhatabına oldukça yakın durduğu ve onun konumunu fazlaca gözettiği neticesi çıkarılabilir.

Kur'an, ayrıca dile getirdiği bazı hadiseleri öldükten sonraki dirilme ile ilgilendirmiştir ki, az önce sözünü ettiğimiz Ashab-ı Kehf kıssası bunlardan birisidir. Onların üçyüz dokuz yıl süren uykularından uyandırılması ve ba's birbirine benzetilmiştir.[472] Bu kıssa dışında ba'sle doğrudan ya da dolaylı şekilde ilgilendirilebilecek diğer hadiselerden üç tanesi Bakara Suresi'nin 258, 259 ve 260. ayetlerinde arka arkaya gelmektedir. Söz konusu ayetlerin ilkinde Hz. İbrahim ve Allah'ın *mülk* (mal ve idare) verdiği kimse *ihya* ve *imâte* (diriltme ve öldürme) üzerine tartışmaktadırlar. İkinci ayette ise harap bir şehre uğrayan kişiden söz edilmektedir. Zikri geçen kimse oradaki ölülerin nasıl diriltileceğini (ihya) merak etmiş, bunun üzerine öldürülüp yüz sene sonra diriltilmiş, yanındaki eşeğinin diriltilmesi de ayrıntılı (kemiklerin ayağa kaldırılması ve onlara et giydirilmesi gibi) bir şekilde kendisine gösterilmiştir. En son ayette ise yine Hz. İbrahim konu edilmektedir. Bu defa Hz. İbrahim, *ihyanın keyfiyeti hakkında bilgilenmek* ve *itmi'nana ermek* istemektedir. Hz. İbrahim'e dört kuş alması, onları kendisine alıştırması sonra da onlardan her bir parçayı bir dağa bırakması emredilmiştir. Bundan sonra ise Hz. İbrahim, o kuşları çağıracak, kuşlar da ona koşarak gelecektir.[473] Yine Bakara Suresi'nde

---

[469] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 556b.
[470] İbn Rüşd, *el-Keşf*, 121.
[471] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 332; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 288.
[472] Bkz. Kehf (18), 21.
[473] Bakara Suresi 260. ayet üzerinde çok fazla tartışma vardır. Hz. İbrahim kuşları niçin kendisine alıştırmıştır? Kuşları parçalayarak mı dağlara bırakmıştır? Yoksa ayette yer alan

yer alan ve sureye adını veren *sığır kıssası*[474] da dirilişle (ihya) irtibatlandırılmıştır. Kıssa şu ifadelerle sona ermektedir: "...İşte Allah, ölüleri böyle diriltir ve akledesiniz diye size ayetlerini gösterir."[475] Hz.İsa'nın babasız dünyaya gelmesi[476] ve onun elinde kuş şeklindeki çamurun, kuş olması (canlanması) da[477] yine ba'sın imkânını tasavvur konusunda insanların zihnine yardımcı olabilecek nitelikteki hadiselerdendir.[478] Yukarıda zikredilen ayetlerin çoğunlukla Bakara Suresi'nde yer alması, yani Medine döneminde inmiş olması, müşriklerin ba'si inkarlarıyla ilgili bulunmaktan ziyade müminlerin ba'sin keyfiyetine dair istifhamlarını karşılamış gözükmektedir.

Kur'an'daki ba'sle alâkalı delilleri irdeleyen Tor, bizim yukarıda zikrettiğimiz delillerden üç tanesinin Ehl-i Kitap kültüründe de yer aldığını tespit etmektedir. Bu delilerden birisi, dirilişin ilk yaratmaya benzetilmesi ve onun ikinci yaratma olarak sunulması, diğeri yağmurla yerin canlandırılması, bir diğeri de insanın ilk yaratılışındaki keyfiyete atıf yapılması, onun *nutfe*den yaratıldığının hatırlatılmasıdır.[479] Yine Hıristiyan kültüründe, insanların gözlediği tabiî hadiseler (mevsimlerin başlaması, gece ve gündüzün yer değişmesi, tohumların ölüp dirilmesi vb.) de ba'sın imkânına birer işaret olarak kabul edilmektedir.[480]

Kur'an'ın, ba'sın imkânı üzerine kurduğu ve aslında bütün bir ahiret sürecinin imkânını göstermek için geliştirdiği delil, fizikî bir nitelik taşımaktadır. Kur'an'ın genel tespitlerinden hareketle oluşturulabilecek ve daha

---

cuz'un minhunne tabiri "dörtten her biri"ni mi ifade etmektedir? Söz konusu tartışmalar için bkz. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VII, 40, vd.; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 137-138.

474 Hz. Musa, aralarındaki katilin bulunması için bir sığır boğazlamaları gerektiğini İsrailoğullarına bildirilmişti. Sığırı boğazlayacaklar, o sığırın bir kısmı ile maktule vuracaklardı. Bkz. Bakara (2), 64-73. Kur'an'ın hazifli anlatımı nedeniyle zikredilmeyen, ama konteksten çıkan anlama bakılırsa, onlar sığırı boğazlamışlar, diğer söylenenleri de yapmışlar ve maktul de dirilmiş, katilini haber vermiştir. el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 69.

475 Bakara (2), 73.

476 Meryem (19), 20-21.

477 Al-i İmran (3), 49. İlgili olarak bkz. el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 160.

478 Mesîr, yukarıda zikri geçen kıssaları ve tespitleri ilâhî kudretin daha dünyada iken gerçekleştirdiği "tatbîkî ihyâ örnekleri" olarak görmektedir. *er-Ruh fi Dirâseti'l-Mutekellimîn ve'l-Felâsife*, 228-229, Râzî de çok daha önceden söz konusu bu hikayeleri *haşr/ba's*ın delilleri arasında saymaktadır. Bkz. *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II, 137.

479 Tor, 169 vd. Masson da yukarıdaki delillerin Ehl-i Kitap kültüründeki yerine işaret etmektedir. *Le Coran et la Révélation Judéo-Chrétienne*, II, 717.

480 Eliade, *İmgeler Simgeler*, Çeviri: Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yy., Ankara 1992, 191.

ziyade ahlâkî unsurlar barındıran bir delilden daha söz edebiliriz ki, o da Kur'an'daki insan tanımına dayanmaktadır. Buna göre dünya ve içindekiler, diğer varlıkların aksine mesul ve mükellef olan insanın ahlâkî tercihlerine vasat olsun diye oluşturulmuştur. İnsanın dünyadaki gayeli bulunuşu dünyadan sonraki bir hayatın varlığını zorunlu kılmaktadır. Fazlurrahman, Kur'an'ın ilgili bakışını şu şekilde tespit etmektedir: "Yeniden dirilmenin olanaklılığını ispat için Kur'an bir ahlâkî bir de fizikî delil kullanır. Davranışların mükafat veya cezası bu dünyada tam olarak verilemeyeceğinden; onun tamamlanması için bir son yargı ahlaksal olarak zorunludur. Fiziksel olarak da; Mutlak Kadir olan Allah her şeyi yok etme ve varlıklara yeniden hayat verme gücüne sahiptir; çünkü her şey sınırlıdır, sonludur ve bu sebeple Allah'ın sınırsız, sonsuz kudretine bağımlıdır." [481]

Ehl-i Kitap kültürünün bu konudaki bakış açısı Kur'an'ın tutumu ile birlikte ele alındığı zaman görülüyor ki, Kur'an, müşrik Arapların ba'se ve dolayısıyla ahirete yönelik inkar ve itirazlarını karşılarken aynı zamanda semâvî geleneğin genel tavrını da devam ettirmektedir. Netice itibariyle bu kültür, *Allah inancı*nı fıtratın bir gereği olarak kabul etmektedir. Ahiretle ilgili delillendirmeleri de öncelikle Allah'ın ilim, irade ve kudretine atıflar yapmak sûretiyle, Allah inancına bağlamaktadır.

Kur'an'ın da dahil olduğu vahye müstenid dînî kültürün, belli ön kabullere dayanan delilleri ispat edici olmaktan uzak bulunabilir. Nitekim Russell, dünyadaki hayatın bir takım şartlar neticesinde oluştuğunu ve tabi olarak uygun ortamın yok olmasıyla beraber yok olacağını ifade etmektedir.[482] Ona göre, ahiret inancı rasyonel muhakemelerle elde edilmiş değildir ve duygusaldır. Yine onun iddiasına bakılacak olursa, bu inanç, "ölüm korkusu", "insanın mükemmelliğine duyulan hayranlık", "dünya ve evrenin zekice bir amaçla biçimlendiğine ve yönetildiğine inanmak", "insanın yaratılışından sonra yok olmasını zekice bulmamak" neticesinde doğmuştur.[483] Russell, teistlerin bu

---

[481] Fazlurahman"*Kur'an'ın Öğretiler Sistemi*", İslâmî Yenilenme Makaleler III içinde, Çeviri: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yy., Ankara 2002, 21. Konuyla ilgili olarak ayıca bkz. Öztürk, Yener, 99 vd.; Güllüce, 136 vd.

[482] Russell, *Neden Hıristiyan Değilim*, 13-14.

[483] Russell, *Neden Hıristiyan Değilim*, 109-110.

konudaki gerekçelerini, “zorunlu ve ispat edici olmaktan uzak” bulmaktadır.[484] Söz gelimi o, dünyada adaletin her zaman tam anlamıyla gerçekleşmediğini ileri sürerek, adaletin ahirette gerçekleşeceği iddiası üzerine kurulu, “adaletin gerekliliği” ve “gerçek adaletin gözükmesi” delilini ters çeviriyor ve belki de diyor, dünyadaki adaletsizlik bundan sonraki hayatta da adaletsizliğin varlığını gösterebilir.[485]

Kur’an’ın teolojik bir kitap olmadığını belirten Gibb, onun konulara daha ziyade dünyada geçerli olan düzen (hikmet) açısından yaklaştığını dile getirmiştir.[486] Söz konusu durum, Kur’an’ın beşerî düzeyde geliştirilen teolojik tartışmaların dışında bulunduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bir konuyla ilgili farzedilebilecek bütün ihtimalleri Kur’an’da aramak anlamlı olmayacaktır. Gibb’in bakış açısı ahiretin ispatında Kur’an’ın takındığı tavrı açıklamak için de değerlendirilebilir. Yine de belirtelim ki, Kur’an’ın karşı karşıya kaldığı itiraz, doğrudan ba’se yönelik olmasaydı, yani hem dünya ve içindekilere, hem de dünya ve insan için öngörülen *son*a dair daha radikal bir itiraz geliştirilseydi, her halde Kur’an da farklı bir üslûp deneyecekti. Kur’an’ın ahiretle ilgili delilleri, insanın içinde yaşadığı alana, o alanın barındırdığı şartlara, varlığın hepsine, bu varlık içinde insana getirilen tanımlarla birlikte anlaşılmalıdır. Yukarıda zikredilen ahlâkî delillendirmeyi öne çıkaran Mâturîdî, dünyanın ahiret için bir “hazırlık yeri” olduğunu belirterek,[487] insanların dünyadaki yaratılış maksadını iâdeye indirgemiştir.[488] Ona göre, şayet ba’s olmasaydı anlamsız (abes) bir durum ortaya çıkardı. Tek başına düşünüldüğünde dünya bir *oyun*dan ibarettir.[489] Dolayısıyla ahiretin varlığına yönelik bir inkar, dünya hayatını anlamsız kıldığı gibi dinin diğer esaslarını da boşa çıkaracaktır.[490] Netice itibariyle, böyle bir konsept ihmal edilerek

---

[484] Russell, *Neden Hıristiyan Değilim*, 36-39.
[485] Russell, *Neden Hıristiyan Değilim*, 16-17.
[486] Gibb, 25-26.
[487] el-Mâturîdî, *Te’vîlâtu’l-Kur’an*, 547a.-548b.
[488] el-Mâturîdî, *Te’vîlâtu’l-Kur’an*, 504a.
[489] el-Mâturîdî, *Te’vîlâtu’l-Kur’an*, 166a.
[490] el-Mâturîdî, *Te’vîlâtu’l-Kur’an*, 767b. Ayrıca bkz. et-Taberî, XXV, 166-167; er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XXIII, 129; Atay, *İslam’ın İnanç Esasları*, A. Ü. İ. F. Yy., Ankara 1992, 202.

geliştirilen bakış, Kur'an açısından doğru olmayacak, Kur'an'ın konular arası ilgi üzerine kurduğu yaklaşımın ortaya çıkmasını da engelleyecektir.

Ba'sın imkânını ispattan öte bütün bir ahiret hayatına dönük ispat çabaları da mevcuttur. Söz gelimi, insan fıtratında bulunan ölümsüzlük hissi ve arzusu, dünya hayatından sonra başka bir hayatın varlığını ispat sadedinde ele alınmıştır. İlkel toplumlar da dahil olmak üzere bütün toplumların inanışlarında bahse konu hissin ve arzunun etkileri görülebilir. Nitekim ölüm sonrası hayat beklentisi ve bu duygu arasında doğrudan bir ilgi kurulabilmektedir.[491] Az önce de zikri geçtiği gibi dünya hayatında her zaman tam anlamıyla gerçekleşemeyen adaletin bundan sonraki (ahiret) hayatta gerçekleşeceği kanaatı da ahiretin varlığını ispat için dile getirilmiştir.[492] Aslında, bu dünyada adaletin her zaman gerçekleşmemesi ile ahiretin varlığı arasında zorunlu bir ilgi bulunmamaktadır. Ama öyle görünüyor ki, dünyada yapılanların (iyilik ve kötülükler) ahirette muhakkak karşılık bulacak olması,[493] mağdur olduğuna inanan insanların ahirete dönük adalet beklentilerini belirginleştirmiştir. Hatta denilebilir ki, dünyada yaşanan ve her zaman telafi imkânı olmayan haksızlıkların ahirette giderilmeyecek olması, buradaki hayatın ahlâkî anlamı ile telif edilemeyecektir. Nitekim Mutezile de geliştirdiği ahlak anlayışının dünyadaki müeyyidesini izah ederken, burada bütün amaçların gerçekleşmediğini, adaletin her zaman yerini bulmadığını söyleyerek başka bir hayatın varlığını zaruri görmektedir.[494]

Ba's ve ahiretle ilgili bütün hallerin (kıyamet, neşr, haşr, hesap vs.) inkarını, "nefslerdeki şekke", "kalplerdeki şaşkınlığa (hayret)" bağlayan İhvân-ı Safâ, bunun delili olarak da, "nefslerle (ruhlar) ilgili hiç bir bilgi sahibi olmayan kimselerin bütün ahiret hallerinin mahiyetini ve keyfiyetini anlama

---

[491] Bkz. Lâri, 43-44; Abdulğani, Abdulmaksud, "*İbn Sina'da Ölümsüzlük/Hulûd Problemi ve Meâd'ı Anlamasına Olan Etkisi*", Çeviri: Selim Özarslan, F. Ü. İ. F. D., Sayı: 4, Elazığ 1999, 379-380, Filibeli, 51.

[492] Bkz. el-Bezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerim, *Kitabu Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Hans Peter Lens, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, Kahire 1963/1383, 158; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XVII, 21; Lâri, 49; Filibeli, 51; Reşid Rıza, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 134.

[493] Bkz.Yunus (10), 4; İbrahim (14), 51; Casiye (45), 14; Necm (51) 31.

[494] Bkz. Nader, Albert, N. *Le Systéme Philosophique des Mu'tezila (Premiers Penseurs de l'Islam)*, Les Letres Orientales, (Beyrut) 1956, 308-309.

taleplerini" göstermektedir. Onlara göre bu konu "derin bir ilim", "ince bir sır"dır, ancak "ilimler, iman ve peygamberleri tasdikle temizlenenler" için ona ulaşma imkânı vardır.[495] Söz konusu ilmi, teslim, iman ve tasdikle alma yolunu tercih etmeyenler ve "aklî burhan", "felsefi delil" isteyenler, "temiz nefslere, saf kalplere, temiz ahlaka vs." ihtiyaç duyacaklar, bu işin doğrusuna vakıf olmayı sağlayacak ilimleri tercih etmiş olacaklardır. Bu ilimler; *er-riyâdiyyetu't-ta'limiyye* (matematik ve ta'limî), *el-cismâniyyetu't-tabiîiyye* (cismânî ve doğal), *el-akliyyetu'n-nefsâniyye* (aklî ve psikolojik)dir.[496]

Felsefî anlamda ölümsüzlük; metafizik, ahlâkî ve ampirik/bilimsel kanıtlarla kanıtlanmaya çalışılmıştır. Metafizik kanıt, ruhun yapısından; basitliğinden, bedene aykırı oluşundan ve bozulup dağılmamasından hareketle geliştirilmiştir. Ahlâkî kanıt ise dünyada birçok zorluğa katlanarak adaletli ve ahlâkî davranan kimselerle, bunu tercih etmeyen kimseler arasındaki ayırımın yapılmasına dayanmaktadır. Ölümsüzlük düşünülmediği takdirde iyi ve ahlaklı davranışlar anlamsızlaşacaktır. Ampirik/bilimsel kanıtlar ise parapsikoloji, telepati, ruh çağırma, içe doğma vs. olaylara dayalı verilerden hareketle geliştirilmiştir. Ölümsüzlük ve tanrının varlığı arasındaki ilginin zorunlu olup-olmaması da felsefi bakış tarafından ölümsüzlük lehine değerlendirilmiştir.[497]

Gazzâlî, ahiretin varlığı ile ilgili delillendirmeleri bir yana bırakıp yine ahiretin varlığı ile ilgili ihtimali, iknâî tarzda bir misalle izah etmektedir: "Sen bir yemek bulsan ve bir topluluk ya da mucize ile desteklenmiş olmak bir yana, durumu bir peygamberin durumundan daha aşağıda bir kimse sana o yemeğin zehirli olduğunu söylese, sen de onun yalan söylediğini güçlü şekilde zannetsen, hem de bu zannın, bu gün bütün peygamberlerin yalancı olduğu konusundaki zannından daha güçlü olsa, ama yine de onun doğru söyleyebileceğini muhtemel görsen ve bilsen ki, o yemeği yemenin sadece zevk anında bir tadı söz konusudur ve şayet o yemek zehirli ise sonunda helak vardır. Eğer sen akıllılar zümresinden isen, aklın sana tehlikeden kaçınmanı

---

[495] İhvânu's-Safâ, V, 242-243.
[496] İhvânu's-Safâ, V, 243.
[497] İlgili olarak için bkz. Yasa, Metin, *Felsefî ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, Ankara Okulu Yy., Ankara 2001; Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 1991, 213 vd.

emredecektir.”[498] Bundan sonra Gazzâlî, Hz. Ali’ye atfedilen meşhur hikayeyi ve sözü nakletmiştir. Buna göre Hz. Ali, ahiretin varlığı konusunda kendisi ile tartışan bir kimseye; “Şayet senin iddia ettiğin gibi ise hepimiz kurtuluruz. Ancak iş benim dediğim gibi ise, sen helak olursun ben ise kurtulurum” demiştir.[499]

---

[498] el-Gazzâlî, *Kitabu Mîzâni’l Amel*, Matbaatu Kurdistan el-İlmiyye, (Mısır) 1328, 12.
[499] el-Gazzâlî, *Mîzânu’l-Amel*, 12-13.

I. DÜNYA HAYATININ SONA ERMESİ: ÖLÜM

İnsanın yaşadığı en belirgin tecrübelerden biri olarak ölüm, kişi ile dünya hayatı arasındaki ilgiyi koparmaktadır. Ölüm, doğum ve hayat kadar tabiî/gerçektir ve bu şekliyle canlı varlıkların ulaşacağı mukadder bir neticeyi ifade etmektedir. Peygamberlerin ya da başka bir deyişle vahyin önemli bir misyonu da ölümün bu tabiîliğini güçlü şekilde vurgulamak, aynı zamanda onun görünen yanı dışında, başka anlamlarını da ortaya çıkarmaktır. Dolayısıyla ölümün tam bir tarifinin yapılabilmesi için peygamber bilgisine ihtiyaç vardır. Hz. Peygamber, Bedir'de katledilen müşriklerin cesetlerine hitap etmiş, çevresindekilerin şaşkın bakışları arasında, o cesetlerin en az diriler kadar duyduğunu dile getirmiştir.[1] Hz. Peygamber'in vefâtından önceki son sözü de, "Yüce Dost'a" olmuştur.[2] Bedir'deki tavrı ile ölümün mahiyeti konusunda insanları bilgilendiren Hz. Peygamber, bu son sözüyle de ölüme dair nihâî bakışı belirlemekte, onun bir kavuşma ve yeni bir başlangıç olarak değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Kur'an, ölüm için daha ziyade *mevt*[3] ve *vefâ*[4] köklerinin isim ve fiil hallerini kullanmış, *kesin gerçek* anlamındaki *yakîn* tabiri de az önce zikredilen gerçekliğin bir ifadesi olarak Kur'an'daki yerini almış, ölüme isim olmuştur. [5]

Aralarındaki karşıt (zıt) ilişki nedeniyle dilde[6] ve dış dünyada birbirleri ile tarif edilen/anlaşılabilen *ölüm* ve *hayat*, Kur'an'da da yanyana gelmiş;

---

1 el-Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbaîn*, 327-328.

2 Buhari, *Merdâ*, 19.

3 İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Bakara (2), 161; Al-i İmran (3), 91; Hacc (22), 58; Muhammed (47), 34; Kaf (50), 43.

4 Bazı ayetler için bkz. Nisa (4), 97; Nahl (16), 28, 70; Zümer (39), 42.

5 Bkz. Hicr (15), 99; Müddessir (74), 47. *Yakîn*; *şekk*in giderilmesi (el-Ferâhîdî, VI, 36), *marifet*, *dirayet* vb. bilmelerin en üstünde, en kesin bilgi (ilim)dir. Araplar, *ilmun yakîn* tabirini kullandıkları halde, *marifetun yakîn* tabirini kullanmazlar. Aslında *yakîn*, hükmün kesinliği ile birlikte zihnin (fehm) sukûn bulmasıdır. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 892. *Yakîn*in "kesin gerçek" anlmına geldiği hususunda bkz. Yakıt, "*Semantik Analizler Işığında Kur'an'da 'Rayb' ve 'Yakîn' Kavramları*", Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil Bilim ve Hermenötik Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001) içinde, 54. *Yakîn*in ölüme isim olması hususunda bkz. el-Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbâs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut (ty), 167; et-Taberî, XIV, 99 vd. ; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 399.

6 *Hayat* ve *mevt* (ölüm) birbirinin zıddıdır. İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, 5, 283; *Mucmelu'l-Luğa*, 654; İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Endelusî, *el-Muhassas*, I-XVIII, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (ty), I, 64; el-Cevherî, I, 267-268; İbn Manzûr, XIV, 211; ez-Zebîdî, III, 136.

beraberce Allah’a izafe edilmiş (*ihya/imate*),[7] her ikisinin (*mevt/hayat*) Allah tarafından yaratıldığı belirtilmiştir.[8]

Mevt kelimesinin *sukûnet* anlamı vardır. Rüzgar durduğu zaman veya kişi uyuduğunda ya da uyukladığında da söz konusu kelime kullanılmaktadır.[9] *Mevt*in, Kur’an’daki kullanımını irdeleyen Râğıb İsfehânî, *hayat* diye adlandırılan çeşitli durumların aksi için söz konusu ismin verildiğini tespit etmektedir. Buna göre, canlıların *büyüme* (Fatır, 35/9), *hissetme* (Enam, 6/122), *akletme* (Neml, 27/80) güçlerini kaybetmeleri *mevt* diye adlandırılmaktadır.[10]

Bir şeyin tam ve eksiksiz olması/tamamlanması[11] anlamındaki *vefâ* kökü[12] ve onun fiil hallerinden *teveffâ* (tamamlamak, eceli yetirmek)[13] ise Kur’an’da mecazî olarak *ölüm* için tercih edilmektedir.[14] Kur’an, *uyku* için de aynı tabiri kullanmaktadır.[15] Bu, Arapların ölümü ağır uyku, uykuyu da ağır ölüm[16] diye anlamalarına da uygun düşmekte, iki durum arasındaki ilgiyi göstermektedir. Başta insan olmak üzere, canlılık özelliği gösteren diğer varlıklar (hayvan, bitki) da hayatı tabiî şekilde takip eden ölüme açık bulunmaktadır. Buna göre ölüm, “Her bir canlı varlığın taşıdığı canlılık özelliklerini yitirmesi”[17] olarak tanımlanabilir. Haddi zatında bütün canlılar hayatın devamına yönelik bir yapı sergiledikleri için ölümü kendilerine özgü şekilde karşılamışlar, sahip oldukları özelliklere göre de ölüme karşı bir takım savunma mekanizmaları geliştirmişlerdir.

---

7 İlgili olarak bkz. Al-i İmran (3), 156; Araf (7), 158; Tevbe (9), 116; Müminun (23), 80; Rum (30), 19.

8 Mülk (67), 2.

9 el-Fîrûzâbâdî, *Besâir*, IV, 537.

10 er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 781. Ayrıca bkz. el-Fîrûzâbâdî, *Besâir*, IV, 536.

11 el-Ferâhîdî, VII, 409; ez-Zebîdî, XX, 301.

12 *Vefât*ın ölüm anlamında kullanıldığı hususu için bkz. el-Ferâhîdî, VIII, 410; Abbâd, X, 437; ez-Zebîdî, XX, 301.

13 *Teveffâ*, “Allah’ın ruhu kabzetmesi” olarak anlaşılmaktadır. Bkz. el-Ferâhîdî, VIII, 410; Abbâd, X, 437.

14 Bkz. Enfal (8), 50; Yunus (10), 104.

15 Enam (6), 60; Zümer (39), 42.

16 er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 781.

17 Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlâna*, 81.

A. VARLIK ve ÖLÜM

İnsan, çevresinde sürekli bir değişim gözlemektedir. Bu değişim başta insanın kendi bedeni olmak üzere, özellikle canlılarda göze çarpmaktadır. Söz konusu değişim, canlılık özelliğinin gitmesine (ölüm) kadar devam etmektedir. Ancak bir değişimden (tahavvül) bahsedilecekse, bunun belli ölçülerde cansız varlıklar için de geçerli olduğunu söylememiz gerekecektir. Aslında eşya devamlı sûretle bir halden diğerine dönmektedir. Bahsi geçen değişimin en önemli iki unsuru ise *hayat* ve *mevt*tir. Bu iki mefhum arasındaki karşıt ilgi, birinin varlığını diğerine bağlamaktadır. Meyvenin ağaç olması, ağacın da meyveye dönüşmesi, bu günün gelmesi için önceki günün gitmesi, yerdeki otların yeşermesi, kuruması, tekrar yeşermesi, var olma, yok olma vb. bütün olaylar hayat ve ölüm arasındaki ilişkiyi göstermektedir.[18]

Daha ziyade iç güdülerle hareket eden hayvanlar, hayatın ölümle biteceği şuuruna sahip olmasa bile,[19] hayatın kaybına neden olabilecek tehlikeleri farkederek, onlara karşı korunma refleksi geliştirmişlerdir. Ayrıca bitkiler de dahil olmak üzere canlı varlık, maruz kaldığı bazı arızî zararları ve yaralanmaları kendi kendine tamir yeteneğine sahip bulunmaktadır. Bu, bedenin iradî olmayan bir faaliyetidir. Nitekim Rousseau, ilkel insanın ölümü bilmeyeceğini, yalnızca acı duymaktan korkacağını dile getirmektedir. O'na göre ölümün ne olduğunu bilmek, insanın hayvanlıktan çıkarken elde ettiği ilk kazançlardan biridir.[20] Esasen her insanda bulunan ölüm şuuru, hayatın belli döneminden sonra kendini göstermektedir. Doğduğu zaman ve ilk çocukluk yıllarında insanın ölüme bakışı sadece acı hissi ile ilgili, acıdan sakınma şeklindedir. Dolayısıyla diğer bütün davranışları gibi hayvanî seviyededir. Ölüm karşısında kendini farketmek, ölümün sonrasını da düşünerek ciddi bir

---

[18] Bkz. el-Muderrisî, Hâdi*, el-Mevt ve'l-Hayat*, (by) (ty), 10-11. İncil'de de söz konusu karşıt ve zorunlu ilgi hatırlatılmaktadır: "Fakat, biri diyecek; ölüler nasıl kıyam eder? Ve ne çeşit bedenler gelirler? Ey Akılsız! Senin ektiğin şey ölmedikçe, dirilmez; ve bir şey ektiğin zaman, hasıl olacak bedeni değil, fakat belki buğdayın ve yahut ötekilerden birinin çıplak tanesini ekersin." I. Korintoslulara (15), 35-37.

[19] Aynî, Mehmet Ali, *Hayat Nedir*, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul 1945, 56.

[20] Rousseau, 106.

savunma refleksi geliştirmek isteyen insan, zihnî melekelerinin gelişmesini beklemek ve ölüm konusunda üretilen bilgilere ulaşmak zorundadır.[21]

Canlılar içerisinde insanı farklı değerlendirmemiz gerektiği gibi onun ölümünü de yine insana göre tarif etmemiz gerekecektir. Söz konusu tarifte de insanın yapısı belirleyici bir rol oynayacaktır. Bu nedenle insanın yapısını öncelikle ele almak zorundayız.

B. ÖLÜM KARŞISINDA İNSAN

1. Ruh-Beden İlişkisi

a. İnsanın Kur'an'daki Yapısı

İnsanın yaratılış safhalarını anlatan Kur'an, onun *tesviyesi*nden sonra yine ona ruh üflendiğini (nefh) haber vermektedir.[22] Söz konusu tespit, insanın yapısı açısından düşünüldüğünde Kur'an'ın ruh-beden ayırımı yaptığı izlenimi verebilir. Ancak Kur'an, böyle bir ayırımı açık ifadelerle ortaya koymamaktadır.[23] Kur'an'ın dilindeki insanın daha ziyade monist bir yapı arzettiğini söylemek yerinde olacaktır. Arap zihninin basitliği de yukarıdaki insan tanımının ortaya çıkmasında etkili olmuş görünmektedir. Bununla birlikte Yunan Felsefesi'nin iyi düşünülmüş, dualistik (ruh-beden) insan anlayışı gibi olmasa bile, Kur'an'a muhatap müşrik Arap kültürü de ruhu bedenden ayırmaktadır. Soluk almak anlamındaki *nefs*in insan şahsiyeti için de kullanıldığı bilinmektedir. Eski Araplar, ruhu havaya (nefes) benzer bir cevher olarak anlamaktadırlar. Soluğu (nefes) kesilen insanın ölmesi tecrübesi de bu konudaki inancı desteklemektedir. Onların iddialarına göre, ölen insanın ruhu ağızı ya da burnundan, savaşta ölen kimsenin ruhu da yara aldığı yerden çıkıp

---

[21] İnsandaki ölüm şuuru üzerine konuşan Bedi Ziya Egemen, ölümle ilgili tek bir müşahedesi dahi olmasa, insanın "güdü" ve "sezileri" ile "soluyan bir nefesin, ağırlaşan bir dilin günden güne kuvvetten düşen bir bedenin, gevşeyen bir hafızanın, güçleri silinmeye başlayan bir zihnin önüne geçilmez bir sona yaklaştığını..." kavrayabileceği kanaatindedir. "*Ölüm Üzerine*", A. Ü. İ. F. D., Cilt: XI, A. Ü. Basımevi, Ankara 1963, 31.

[22] Hıcr (15), 29; Sad (38), 72. İnsana ruhun üfürülmesi, ona aklî melekelerin verilmesi şeklinde de anlaşılmaktadır. İlgili olarak bkz. Yakıt, "*Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi*", 12; "*Kur'an'da Hz. Adem*", 8.

[23] Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çeviri: Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yy., Ankara 1996, 191-192; Akkâd, *el-İnsân fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 25 vd. ; Paçacı, 122; Watt, *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, 195-196.

gitmektedir.[24] Antere'nin şiirlerinde *ruh* ve *cisim* (beden) ayırımına açık şekilde rastlandığı gibi,[25] *nefslerin kabzı* (ölüm) tabirine de rastlanmaktadır.[26] İmru'l-Kays da *nefs-beden* (cism) ayırımı yapmaktadır.[27] Onlara göre maktul intikamının alınmasını beklemektedir. Bilindiği gibi *beliyye* denilen hayvan da ölen insanın kullanması için mezarın başına terkedilmektedir. Zikredilen bu sınırlı örnekler dahi Cahiliye Arap toplumunun insanı bedenden fazla bir varlık olarak algıladığını ve öldükten sonra hayata devam ettiğine inandığını göstermektedir.

R-v-h kökünden gelen *ruh* kelimesinin *rüzgar*, *soluk* (nefes), *koku* (râiha) ile ilgisi vardır.[28] *Ruh*, dilde bedenin kendisiyle canlandığı *nefs* olarak tanımlanmaktadır.[29] *Nefs* (nefes) kelimesi ile *ruh* kelimesinin daha sonra kazandıkları anlamlar bir yana, Araplar her iki kelimeyi de aynı manada kullanmaktadırlar.[30] Batı dillerindeki *âme* (ruh) sözcüğü ise Latince *anima* (üfleme, soluk) kelimesinden gelmektedir.[31] Latince kaynaklı *esprit/spritus* kelimesi de aynı kök anlama (üfleme, soluk) irca edilebilmektedir.[32]

Ruhun, rüzgar ile aynı kökten isim olması, onun gizli/görünmez, ama tesiri görülebilir bir unsur olarak anlaşıldığına işaret etmektedir.[33]

---

24 Şeyh İnâyetullah, "*İslam Öncesi Arap Tarihi*", İslam Düşüncesi Tarihi, I-IV, içinde, Çeviri: Kürşat Demirci, İnsan Yy., İstanbul 1990, I, 156.

25 Antere, *Dîvânu Antere*, 52, 95.

26 Antere, *Dîvânu Antere*, 64.

27 İmru'l-Kays, *Dîvânu İmri'l-Kays*, 98. Ayrıca İmru'l-Kays, "*Cesed*den ayrıldığı zaman *ruh* nereye gider?" diye de sorarak bu ayırımı iyice görünür kılmaktadır. *Dîvânu İmri'l-Kays*, 217.

28 İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, II, 454. Araplar, nesim rüzgarını *er-ravh* diye tabir etmektedirler. İnsan nefes aldığı zaman *erâha*, su vb. sıvıların rengi değiştiği zaman da *erâha el-mâa* tabirleri tercih edilmektedir. İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, II, 454.

29 el-Ferâhîdî, III, 291.

30 el-Ferâhîdî, III, 291; el-Ezherî, V, 216; ez-Zebîdî, IV, 57.

31 *Le Petit Robert*, 69.

32 *Le Petit Robert*, 815. Voltaire (ö. m. 1778), ruhun (esprit) mahiyetini tartışırken onun *rüzgar* anlamına geldiğini belirtmektedir. *Felsefe Sözlüğü*, I-II, Çeviri: Lütfi Öz, M. E. B. Yy., İstanbul 1995, I, 25.

33 Ruhun bu ismi alması, Rabb'ini bilmesi ve O'nu müşahede etmesi nedeniyle *ravh* (nimet, sevinç, rahat) içinde olmasına da bağlanmıştır. Ebu'l-Bekâ, 470.

b. Kur'an'da Ruh Kelimesi

Kur'an'da ruh, *nefs*in adı olarak geçtiği gibi[34] *ruh,*[35] *ruhu'l-kuds,*[36] *ruhu'l-emîn*[37] şeklinde Cebrail'in adı olarak da yer almaktadır. Ayrıca Kur'an, Hz. İsa'yı[38] ve bizzat kendisini (Kur'an/vahy)[39] de *ruh* diye adlandırmaktadır.

Kur'an'ın, ruhu Allah'a izafesi (ruhuna,[40] ruhî, [41] ruhih[42]/ruhumuz, ruhum, ruhu) tıpkı "evimi temizle" (Hacc, 22/26) izafesinde olduğu gibi sahiplik (milk) ifade etmektedir.[43] İbn Kayyım'a göre, Müslümanlar ruhun yaratılmış olduğu hususunda görüş birliği içindedirler. Allah, diğer varlıkları (yaratıklar) zatına izafe ettiği gibi ruhu da zatına izafe etmiştir.[44] Allah'a muzâf olanlar iki türlüdür. Bunlardan bir kısmı kendi başına kâim olmayan (ilim, kudret, kelam vb.) sıfatlardır. Allah'ın ilmi, kudreti, eli, yüzü denir. İkinci kısım muzâflar da ev, rasul, deve, abd, ruh gibi O'ndan ayrı *ayn*lardır. Alllah'ın evi, Allah'ın rasûlü vb. muzâflar, mahlukun Hâlık'ına, masnûun Sâni'ine izafesidir.[45]

Meleklere *rûhiyyûn* (rûhânîler) denilmesi,[46] cisimsiz yaratılmalarına[47] nispetledir.[48] İnsanlar, ruhtan (hayat bulmak sûretiyle) yararlandıkları gibi, dinleri hususunda da Cebrail'den yararlanmaktadırlar. Bu nedenle Cebrail, *ruh* diye adlandırılmış olabilir.[49] Hz. İsa'nın *ruh* ismini alması, Hz. Meryem'e

---

34 İsra (17), 85. Ayrıca bkz. Hıcr (15), 29; Sad (38), 72. İlgili olarak ayrıca bkz. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 369; er-Râzî, Zeynuddin Ebû Abdillah b. Ebî Bekr b. Abdulkadir, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ani'l-Azîm*, Tahkik: Hüseyin Elmalı, T. D. V. Yy., Ankara 1997, 148.

35 İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Ğafir (40), 15; Mücadele (58), 22; Maâric (70), 4; Kadr (97), 4.

36 Bakara (2), 87, 253; Maide (5), 110.

37 Şuara (26), 193.

38 Nisa (4), 171.

39 Nahl (16), 2; Şura (42), 52. İlgili olarak ayrıca bkz. Aslan, Abdulgaffar, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara Okulu Yy., Ankara 2000, 58-59.

40 Meryem (19), 17.

41 Hıcr (15), 29.

42 Secde (32), 9.

43 er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 298-299; el-Fîrûzâbâdî, *Besâir*, III, 103.

44 İbn Kayyim, *er-Rûh*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1986/1406, 177.

45 İbn Kayyim, *er-Rûh*, 189.

46 el-Ferâhîdî, III, 291.

47 el-Ferâhîdî, III, 291.

48 İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'an*, Tahkik: es-Seyyid Ahmed Sakr, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut 1981/1401, 486.

49 Cebrail'e ruh denilmesiyle ilgili yaklaşım için bkz. el-Askerî, 96.

ruhun üflenmesi nedeniyledir.[50] İsa'nın "Allah'tan bir ruh" şeklindeki tavsifi ise, ruhun Allah'ın emrinde[51] ve mülkünde olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Mücadele Suresi 22. ayette dile getirildiği üzere, kalplerine iman yazılanlar, aynı zamanda "Allah'tan bir ruh" ile de desteklenmektedirler.[52] Kur'an'ın ruh diye adlandırılması, onun küfür ve cehaletten (cehalet ölümünden) bir kurtuluş, hayat bulma nedeni olmasına[53] bağlanabilir.

Ruh/nefs üzerindeki farklı görüşleri, Kur'an bakımından değerlendirmek, ruh-beden arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmak, çalışmamız açısından önemlidir. Çünkü bu noktada ulaşacağımız neticeler, daha sonra haşrda ulaşacağımız neticeleri, orada ulaşacağımız neticeler de nimet ve azaba muhatap insanın vücut/varlık yapısını anlama konusunda bizim için belirleyici olacaktır.

c. Ruhla İlgili Düşünceler

Kur'an, açık ifadelerle ruhun *emr-i ilâhî*den olduğunu, ruh konusunda insana çok az bilgi verildiğini ortaya koymaktadır:[54] "Sana ruhtan soruyorlar. De ki: Ruh, Rabb'imin emrindendir. Size ruhtan çok az bilgi verilmiştir." Ruhun, Allah'ın emrinden olması, Allah'ın yaratmasına (ibda') dahil olduğunu, onu Allah'tan başka hiç bir varlığın bilmediğini göstermektedir.[55] Beydâvî'nin ifadesine göre, aklın nazarî bilgilere ulaşması (iktisab), cüziyyâtın hissi ile elde edilen nazariyat ile mümkündür. His, eşyanın çoğunu ve bizzat bilinmek durumunda olan varlıkları idrak edemez. Bu, ruhun zâtının bilinemeyeceğini göstermektedir. O ancak bir takım arazlarla (ruhu karıştığı şeylerden ayıracak) bilinecektir. Bu nedenle Musa'nın, "Alemlerin Rabb'ı nedir?" sorusuna cevabı

---

[50] İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'an*, 487. İsa'nın söz konusu ismi alması ölüleri diriltmesi (Al-i İmran, 3/49) ile de ilgilendirilmiştir. er-Râğıb el-İsfehânî*, Mufredât*, 369.

[51] el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 78.

[52] Ayetteki ruhun, *Kur'an*, *kalbin nuru*, *düşmana karşı yardım* ve *iman* olduğuna dair bir takım görüşler mevcuttur. Bkz. el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 478.

[53] Bkz. İbn Kuteybe, *Tevîlu Muşkili'l-Kur'an*, 487.

[54] İsra (17), 85.

[55] er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 88; er-Râzî, Zeynuddîn, 191.

-Allah'ın bazı sıfatlarını saymak sûretiyle- kısa tuttuğu (Şuara, 26/23-26) gibi Kur'an da ruh sorusuna verdiği cevabı kısa tutmuştur.[56]

Hz. Peygamber'i sınamak ve onun gerçek bir peygamber olup-olmadığını anlamak isteyen müşrikler, Yahudilerin tavsiyesi ile Hz. Peygamber'e üç konuda soru sormuşlardır. Bu sorular, Ashab-ı Kehf, Zülkarneyn ve ruhla ilgiliydi. Şayet Hz. Peygamber, ilk ikisi hakkında uzunca bilgi verir, ruh hakkında bilgi vermezse, gerçek bir peygamber olarak görülecekti. Nitekim Kur'an, ilk iki konuyu ayrıntılı şekilde anlatmış, ruh hakkında susmuştur.[57] Yukarıdaki ayetin, Medine Yahudilerinin ruh hakkında doğrudan bir soru sorması üzerine indiğine dair rivayetler de mevcuttur.[58]

Kur'an, insanlara ruhla ilgili az bilgi verildiğini belirgin şekilde vurgulayınca kimileri, ruh hakkında konuşulmaması, yani ruhun tartışılmaması gerektiği fikrini savunmuş, Hz. Peygamber'in dahi bu konuda konuşmaktan menedildiği iddiasını öne sürmüştür.[59] Ancak büyük çoğunluk, ruha dair konuşmada bir sakınca olmadığını belirtmiştir. Hz. Peygamber'in aynı konudaki sukûtu da onun nübüvveti için bir delil olarak görülmüş,[60] bu durum Hz. Peygamber'in ümmî oluşu ile kıyaslanmıştır. Onun okuma-yazma bilmemesi nübüvvetine delalet etmektedir. Oysa ashabını yazı öğrenmekten alıkoymamıştır. Ayrıca İbn Abbas gibi ileri gelen sahabîler de ruh hakkında konuşmaktan geri durmamışlardır.[61] Şeltut, mechulun merakı celbedeceğine işaret ederek, ruhla ilgili ayrıntı vermese bile, Kur'an'ın, bu konuda konuşmayı engellemediğini öne sürmektedir.[62]

---

[56] el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 571.

[57] er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI, 37-38.

[58] Bkz. Muslim, *Fiten ve Eşrâtu's-Sâa*, 32, 33; en-Nesâî, *Tefsîru'n-Nesâî*, I, 670. Ayrıca bkz. et-Taberî, XV, 192-194. İsra Suresi 85. ayette yer alan ruh kelimesi, *nefs* anlamı yanında *Kur'an*, *Cebrail*, *melek* olarak da anlaşılmaktadır. Özellikle ayetin siyak ve sibakının Kur'an'la ilgili olması, söz konusu kelimenin *Kur'an* şeklinde anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Bkz. et-Taberî, XV, 195; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI, 39-40.

[59] el-Bezdevî, 223.

[60] el-Bezdevî, 223.

[61] el-Bezdevî, 223.

[62] Şeltut, *el-İslam Akîde ve Şerîa*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1966, 36.

Ruhun varlığı üzerinde düşünen ilim adamları insanın *ben* demesini önemsemektedirler.[63] İbn Sina'ya göre, beden bir bütün olarak bu *ben*e dahil değildir. Çünkü vücut organlarından her hangi birinin yok farzedilmesi, söz konusu manaya zarar vermemektedir.[64] İbn Sina, *ben*in varlığını bir misalle (uçan adam) dile getirmektedir. Buna göre insan, ilk defa aklı ve hey'eti tam (sahih) olarak yaratılsa, (açık bir) havada, organlarını görmediği ve organlarına dokunmadığı, ayrı ve asılı bulunduğu farz edilse, o kimse, *enniyyet*i (kendisi/ben/vücûdu) hariç, her şeyden habersiz (gafil) olur.[65] Ayrıca *ben*, mücerret manalar olan makûlâtı idrak etmekte, kendisinin (zât) şuurunda bulunmakta,[66] beden azâsı değiştiği halde, hayat boyu hiç değişmemektedir.[67]

Metafiziğe dair düşüncelerine her şeyden şüphe edilebileceğini gösteren sebepleri izah ederek başlayan Descartes, bu genel şüphenin faydasını, "İnsanı peşin hükümlerden kurtarmak, düşünceyi duyulardan ayrılmaya alıştırmak için yol hazırlamak ve kendilerinden şüphe edilen şeylerle ilgili doğru bulunanlardan bir daha şüphe edilmesini imkansız kılmak"[68] şeklinde açıklamaktadır. O'na göre, "Kendi öz hürriyetini kullanarak varlığı üzerinde ufak bir şüpheye düştüğü şeylerin asla var olmadıklarını farzeden ruh, bu arada kendisinin var olmamasının imkânsız olduğunu tanıyor. Bunun büyük bir faydası vardır. Zira bu yolla kendine yani ruha ait şeyleri bedene ait şeylerden

---

63 *Ben* ile ilgili olarak Râzî'nin tespit ettiği yaklaşımlardan bazılarına işaret edecek olursak, Kelamcıları çoğunluğu *ben*i, şu görünen (mahsus) bünye şeklinde anlamaktadırlar. İbnu'r-Râvendî (ö. 293/910), onun kalpteki bölünmeyen bir cüz, Nazzam (ö 232/845) da uzuvlara işlemiş latif cüzler olduğunu düşünmektedir. Yine *ben*in, kalpteki ve beyindeki ruh olduğu, kan olduğu da söylenmiştir. Bkz. er-Râzî, *Muhassalu Efkâri'l-Mutekaddimîn ve'l-Muteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekkellimîn*, Tûsî'nin Telhîsu'l-Muhassal'ı ile birlikte, Mektebetu'l-Kulliyyât el-Ezheriyye, Kahire (ty), 223; ayrıca bkz. *Maâlimu Usûli'd-Dîn*, Mektebetu'l-Kulliyyât el-Ezheriyye, Kahire (ty), 106 vd. ; *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI, 43.

64 İbn Sina, *Risâle Adhaviyye*, 94-95.

65 İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Nasîruddîn Tûsî'nin şerhi ile birlikte, I-IV, Tahkik: Suleyman Dunya, Dâru'l-Mâarif, Kahire (ty), II, 344-345.

66 el-Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Tarhan, *Risâle fi İsbâti'l-Mufârakât*, Mecmua içinde, Matbaatu Meclisi Daireti'l-Maârifi'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1345, 7. İnsanî nefs, mücerret olduğu için zatını akletmektedir. Hayvanî nefs maddeden mücerret olmadığı için kendini düşünemez. Nefs, hayal edilen ve hissedilen şeyleri aletlerle idrak etmektedir. Külliyyâtı ve akliyyâtı zatıyla idrak eder. el-Fârâbî, *et-Ta'lîkât*, Mecmua içinde, Matbaatu Meclisi Daireti'l-Osmaniyye, Haydarâbâd, 1346, 12.

67 er-Râzî, *Muhassal*, 223; *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI, 41.

68 Descartes, *Metafizik Düşünceler*, 116.

kolayca ayırdediyor."[69] Ruh, kendi dışındakileri biliyorsa kendini daha kolay bilecektir.[70] Hatta kişinin, ruhundan daha kolay bileceği başka bir şey yoktur.[71] Aslında Descartes'a nispetle zikrettiğimiz bu en son tespit, çok daha önce Gazzâlî tarafından telaffuz edilmiştir.[72]

Kur'an, ruhun mahiyeti hakkında hiç bilgi vermemiş, ama insanın yaratılmasından sonra Allah'ın ona ruh üflenmesinden söz etmiştir.[73] Kitab-ı Mukaddes'te de yer alan[74] ruhun üfürülmesi hususu, yine ruhun mahiyeti konusunda önemli bir unsur olarak görülebilir. Çünkü bu, ruhu, "bedenin kendisiyle canlandığı şey"[75] biçiminde tanımlamayı kolaylaştırmaktadır. Ancak Kur'an, uyku ve ölüm anında insanın ruhunun alındığını haber vermektedir.[76] Şayet ruh, bedenin kendisiyle canlandığı şey olsaydı, uyku halinde, bedendeki canlılığın gitmesi gerekirdi.[77] Düşünce hayatının gelişmesi, diğer kültürlerin ruhla ilgili bilgilerini de İslam dünyasına taşımış, Müslümanların ruh ve insan yapısına dair bilgisini genişletmiştir.[78] Gelinen noktada ruhun bedendeki canlılıktan farklı bir şey olduğu belirginleşmiştir.

Kindî (ö. 259/872)'nin Eflatun, Aristo (ö. m. ö. 322) ve başka Felsefecilere dayanarak kaleme aldığı risaleden takip edilebileceği gibi, onların ruh görüşleri ile daha sonra müslüman Felsefeciler tarafından geliştirilen görüşler arasında çok belirgin bir paralellik bulunmaktadır. Buna göre nefs; cisimden ayrı, ona aykırı, basit bir cevherdir. Nefsin cevheri Allah'ın cevherindendir ve nefs Allah'ın nurundan bir nurdur. Nefsin bilgisi dar beden

---

69 Descartes, *Metafizik Düşünceler*, 116.
70 Descartes, *Metafizik Düşünceler*, 131.
71 Descartes, *Metafizik Düşünceler*, 141.
72 el-Gazzâlî, *Maâricu'l-Kuds*, 14.
73 Hıcr (15), 29; Sad (38), 72.
74 Tekvin (2), 7. Ayrıca bkz. Hezekiel (37), 5.
75 el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 369b.
76 Zümer (39), 42.
77 Bkz. el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdulkerim b. Havâzin, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye fî İlmi't-Tasavvuf*, Tahkik: Maruf Mustafa Zerîk-Ali Abdulhamid Ebu'l-Hayr, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1997/1418, 88.
78 Eş'arî, *Makâlât*'ta yalnız Mutezile'nin konuyla ilgili bakışını ele alırken çok zengin ve farklı fikirler nakletmektedir. Bkz. *Makâlâtu'l-İslamiyyîn*, I, 25 vd.

kalıplarını aşar, bedenden ayrıldığı zaman ise hakikatler kendisine açılır.[79] Eflatun ve Aristo'nun görüşlerini telife yönelik çaba sarfeden Fârâbî de onların ruhla ilgili bazı görüşlerini nakletmiştir. Öncelikle cisimden ayrı *mücerret bir cevher* olan nefs, *Bârî'yi* bilir ve varlık içinde, mekân ve mevdı' (konum) olarak değil, şeref, lütûf ve safâ bakımından Bârî'ye en yakın olandır. Bedendeki hapsinden kurtulan nefs, kendi alemine dönecektir. İyi ve kötü (hayır ve şer) ameller için mücâzât/mükâfât (sevap ve ikap) söz konusudur.[80] İnsanın iki cevherden ibaret olduğunu söyleyen Fârâbî (ö. 339/950), birisinin *şekilli* (müşekkel), *sûretli* (musavver), *keyfiyetli* (mukeyyef), *ölçülü* (mukadder), *hareketli* (muteharrik), *sakin*, *yer kaplayan* (mutehayyîz), *bölünebilen* (munkasim) olduğunu, diğerinin (ruhun) ise bu sıfatlar açısından farklı/aykırı olduğunu dile getirmektedir. Yine Fârâbî'ye göre, insan, *halk ve emr* alemindendir. Onun ruhu, Rabb'inin *emr*inden, bedeni Rabb'inin *halk*ındandır.[81] Yukarıdaki özellikleri nedeniyle ruh, geçmiş ve gelecek *madumu idrak eder*, *melekût aleminde yüzer ve ceberût aleminden istifade eder*.[82] İbn Sina da ruhun cevher oluşunu öncelikle vurgulayarak, maddeye işlemediğini, cisimle kâim olmadığını ifade etmektedir.[83]

Aristo'ya göre hayatın kaynağı olan ruh, hayatiyet gösteren bütün varlıklara atfedilebilir. Ruh nebâtî olduğu zaman beslenme, büyüme ve üremeye, hayvânî olduğu zaman hareket ve idrak kabiliyetine, insanî olduğu

---

79 el-Kindî, Ebû Yusuf Yakub b. İshak, *Risâletu Ebî Yusuf Yakub b. İshak el-Kindî fi'l-Kavl fi'n-Nefs el-Muhtasar min Kitabi Aristo ve Felâtun ve Sâiri'l-Felâsife*, Resâil içinde, I-II, Neşr: Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut 1369/1950, I, 273 vd.

80 el-Fârâbî, *Kitabu'l-Cem' beyne'r-Ra'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristoteles*, sekiz risale ile birlikte, Matbaatu's-Saâde, (by) 1908/1325, 30-32.

81 el-Fârâbî, *Kitabu'l-Fusûs*, Mecmua içinde, Matbaatu Meclisi Daireti'l-Maârif el-Osmaniyye, Haydarâbâd 1345, 9.

82 el-Fârâbî, *Kitabu'l-Fusûs*, 9. Gazzâlî de ruhun emir aleminden olduğunu dile getirmektedir. Ona göre, emir alemi; *his*, *hayal*, *cihet*, *mekân* ve *tahayyüz* dışındaki varlıklardan ibarettir. *Kemiyet* imkânsızlığı (intifa) nedeniyle ruh, *şekil* (takdir) ve *yer* (mesaha) kabul etmez. *Kitabu Madnûni's-Sağîr*, (by) (ty), 7. İbn Arabî (ö. 638/1240)'ye göre, *emir alemi*; melekut aleminin karşısında (mutabık), *halk alemi* de şahadet aleminin karşısındadır. Bkz. İbn Arabî, Muhyiddîn, *Kitabu İstılâhı's-Sûfiyye*, Risalelerle birlikte, Matbaatu Cem'iyyeti Dâirati'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1948/1367, 15. Melekût alemi, nefslere ve ruhlara özel gayb âlemidir. el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 203. Ceberût âlemi, Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996)'ye göre azamet (ilâhî isim ve sıfatlar) âlemidir. Cumhura göre ise emirlerin çoğunu ihata eden berzah (evsat/orta) alemidir. *et-Ta'rîfât*, 65. Ayrıca bkz. İbn Arabî, *İstılâhu's-Sûfiyye*, 16.

83 İbn Sina, *Risâle Adhaviyye*, 98.

zaman ise nebâtî ve hayvânî olanın kabiliyetleri ile birlikte, hissin sahası dışındaki şeylerin idrakine (kül cüzden daha büyüktür gibi) güç yetirir. Böylece beş duyu ile cüziyyâtı idrak ettiği gibi, aklî kabiliyetlerle de külliyyâtı idrak eder. Duyularda hayvanlara ortak olduğu halde, aklî kabiliyetleri ile onlardan ayrılır, her cüzîden küllîyî idrak eder ve bu küllîyi kıyasa öncül yapar.[84] İbn Sina, insanın, *el-aklu'l-heyulânî* ve *en-nefsu'n-nâtıka* diye adlandırılan bu kabiliyet ile külliyyâtı idrak edebildiğini, diğer canlılardan (hayvanlar) ayrıldığını ve *nâtık* diye isimlendirildiğini, söz konusu gücün çocuk, yetişkin, deli, akıllı, hasta, sağlam tüm insanlarda bulunduğunu belirtmektedir.[85]

Ehl-i Sünnet'ten bazıları (Eş'arî gibi), ruhun *latîf bir cisim* olduğunu iddia etmiş, bunu da Kur'an'da yer alan *ruhun üflenmesi* ile ilgili tespite dayandırmışlardır. Çünkü onlara göre, *üfleme* (nefh) ancak latîf cisimlerde, özellikle de rüzgarda söz konusu olabilir.[86] Âmidî de ruhu, *buharî bir cism-i latîf* olarak tanımlamaktadır. Ona göre hayat ve nefesin kaynağı olan ruhun menşei kalptir.[87]

İlk dönem Ehl-i Sünnet Kelamcıları ile Felsefecilerin ruha bakışları arasında ciddi ayrılıklar olduğunu belirten Gardet, Bâkıllânî (ö. 403/1013) ve bir çok mutezilînin insanı, maddî cevher ve hayat (vie) arazının birleşimi olarak anladığını belirlemektedir. Bedenle birlikte ölecek olan ruh, tekrar dirilecektir. Yani bu yaklaşıma göre dirilme genel bir "yeni yaratma"dır. İlk defa Mâturîdî ekolü insanı sprituel bir esas (principe) şeklinde değerlendirmiştir. Mâturîdîlerin geneline nispet edilebilecek böyle bir yaklaşıma karşılık, Eş'arîlikteki dönüşüm ise Cüveynî ile ortaya çıkmış, ruhun, sprituel bir esas olarak değil latîf bir cisim (corps-subtil) olarak bekâsı

---

[84] İlgili yaklaşımın Aristo'ya nispeti için bkz. Günaltay, *Felsef-i Ûlâ İspat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, Hazırlayan: Nuri Çolak, İnsan Yy., İstanbul 1994, 200 vd. Ayrıca bkz. el-Fârâbî, *Fusûsu'l-Medenî*, 29-30; İbn Sina, *en-Necât*, I, 195-196; el-Gazzâlî, *Meâricu'l-Kuds*, 15.

[85] İbn Sina, *Risâle fi's-Saâde ve'l-Hucec el-Aşara ala enne'n-Nefse'l-İnsaniyyete Cevher*, Risalelerle birlikte, Matbaatu Meclisi Dâirati'l-Maârif el-Osmaniyye, Haydarâbâd 1353, 5.

[86] el-Bezdevî, 240. Ayrıca bkz. el-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd ila Kavâidi'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, Tahkik: Esad Temim, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1992/1413, 318.

[87] el-Âmidî, *el-Mubîn*, 108-109.

öngörülmüştür.[88] Gazzâlî, ruhun mahiyeti konusundaki bilgisizliğin giderilmeyeceğini en başta kabul etmiştir. Ona göre ruh, *Rabb'ını ve kendini bilen bir cevher*dir.[89]

Özellikle felsefî literatürde ruh yerine tercih edilen[90] ve bizim yukarıda Araplar tarafından kullanım şekline kısaca değindiğimiz *nefs* kelimesi, Kur'an'da daha ziyade, şahıs, kimse anlamına gelmektedir.[91] İkbal, Kur'an'daki *nefs* tabirinin sonra kazandığı teknik anlamı ile kullanılmadığını düşünmektedir.[92] Bununla birlikte Râzî, "Ey itmi'nana ulaşmış nefs!"[93] hitabında geçen *nefs*i insanın *ben* dediği şey olarak anlamış, bedenin haricindeki varlık olarak görmüştür.[94] Blachére göre Kur'an, "Nefsin hayatî soluk (soufle vital), fani bedenle ilgili yaşatıcı ruh (âme vegatative) anlamını

---

[88] Gardet*, La Pansée Religieuse D'Avicenne (İbn Sina)*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1951, 96. Ayrıca bkz. Ülken, "*İbn Sina'nın Din Felsefesi*", A. Ü. İ. F. D., Cilt: IV, Ankara 1955, 90. Kelamcıların ruhla ilgili temel yaklaşımları için ayrıca bkz. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, Hazırlayan: Sabri Hizmetli, Umran Yy., Ankara 1981, 195-196.

[89] el-Gazzâlî, *Madnûnu's-Sağîr*, 4.

[90] Yukarıda Fârâbî'ye nispet ederek verdiğimiz ruh tarifinde, *ruh* kelimesi kullanılmıştır. *Kitabu'l-Fusûs*, 9. Yine Fârâbî'nin yazılarında *nefs* kelimesi, ruh yerine de geçmektedir. *et-Ta'lîkât*, 12-13. Ihvân-ı Safâ, *nefs* ve *ruh* kelimelerini birbiri yerine kullanmıştır. Bkz. *Resâil*, III, 35, 38; V, 171. İbn Sina'ya nispet ettiğimiz yaklaşımlarda ise *nefs* kelimesi özellikle tercih edilmiştir. Râzî, *ruh* ve *nefs*i aynı anlamda kullanmıştır. *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI, 39 vd. Cürcânî, (ö. 816/1413) de *ruh* ve *nefs* tabirlerini birbiri yerine tercih etmektedir. el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 99-100, 217-218. İlgili olarak ayrıca bkz. Calverley, E. E., "*Nafs*" Encyclopédie de L'Islam, I-VI, E. J. Brill, Leiden 1965, III, 883. Bununla birlikte *ruh* ve *nefs* arasında fark olduğunu öne sürenler, temelde nefsin; *mücerret*, *basit bir cevher olduğunu*, *ademi kabul etmediğini*, ruhun ise *latif bir cisim olduğunu, ademe mahkum bulunduğunu* öncelikle dile getirmektedirler. Bkz. Kusta b. Luka, *Kitabu'l-Fark beyne'r-Ruh ve'n-Nefs ve Kuve'n-Nefs ve Mahiyetu'n-Nefs*, Resâilu İbn Sina içinde, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1953, 83-94. Söz konusu ayırımın tespiti için ayrıca bkz. et-Tûsî, Nasîruddîn, *Telhîsu'l-Muhassal*, Râzî'nin Muhassal'ı ile birlikte, Mektebetu'l-Kulliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire (ty), 229.

[91] Bakara (2), 48, 233, 281; Al-i İmran (3), 161.

[92] İkbal, 154. Fazlurrahman, Kur'an'daki *nefs* kelimesinin İngilizce'ye *soul* (ruh) diye tercüme edilmesini yadırgayarak söz konusu kelimenin *kişi* ve *kendi* anlamına geldiğini vurgulamaktadır. *Ana Konularıyla Kur'an*, 58. Kur'an'daki *nefs*in hemen her zaman *kendi* anlamına geldiğini söyleyen Watt, IX. Yüzyılda Yunan Felsefesi eserleri tercüme edilmeye başlandığında, bu kelimenin Yunanca *psyché* (ruh) kelimesine karşılık olarak kullanıldığı tespitini yapmaktadır. O'na göre, nefsin daha sonra kazandığı anlam, bedenden ayrı olarak insanı, ruhla özdeşleştiren dualistik bir yaklaşım göstermektedir. *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, 191.

[93] Fecr (89), 27.

[94] er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXXI, 178.

tanıdığı izlenimini vermiş olsa da bu anlam daha az ve uzaktan sunulmuştur."[95] *Nefs*, Kur'an'da, insanın görünen yanından ziyade onun içe dönük tarafına da işaret etmektedir. Hz. Yakub, oğullarının getirdiği kanlı gömleği görünce; "...Muhakkak *nefs*lerininiz size bu işi hoş göstermiş..."[96] demişti.

Kur'an'ın indiği dönemdeki Arap halkının din ve dille ilgili kültürel birikimi, Ehl-i Kitap kültüründe ruhun varlığına dair atıflar göz önüne alındığında, Kur'an'ın da bu kelimeleri söz konusu iki kültürel birikime uygun olarak telaffuz ettiği düşünülebilir.

d. Ruh-Beden Buluşması

Kur'an, ruhun mahiyeti hakkında bilgi vermediği gibi, ruh-beden birlikteliğinden de söz etmemektedir. Ruhun bilinmemesini ve mahiyetinin kavranmamasını rahatsız edici bulmayan Râzî, eşyanın hakikatlerinden çoğunun bilinemediğini öne sürerek, ruhu da o bilinemeyenler arasında görmektedir.[97] Bununla birlikte Râzî, "De ki: Ruh Rabb'imin emrindendir..."[98] ayetinden hareketle ruhun yaratılmış olduğu tespitini yapmaktadır.[99] Beydâvî'ye göre ruh, bedenin organları gibi, bir asıldan ve madde ile ortaya çıkmış değildir. Aksine herhangi bir asıl olmaksızın ve doğum yoluyla değil, maddesiz olarak "kun" emriyle (ibdâiyyât'tan) ortaya çıkmış bir varlıktır.[100] Ancak biz burada insan bedeninden ayrı olarak, aynı zamanda o bedenin özelliklerini hiç taşımayan bir başka varlıktan (ruh) söz ediyoruz. Kur'an, nutfeden itibaren bedenin yaratılış silsilesini anlatırken, ruhun bedenle bir araya gelişinden bahsetmemiş,[101] yalnızca insan cinsinin (topraktan itibaren) yaratılışı zikredilirken, bedenin tesviyesinden sonra ruhun üflenmesini haber

---

[95] Blachère, "*Nefs Kelimesinin Kur'an'da Kullanışı Hakkında Bazı Notlar*", Çeviri: Sadık Kılıç, A. Ü. İ. F. D., Sayı: 5, Erzurum 1982, 196.
[96] Yusuf (12), 18.
[97] er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI, 39.
[98] İsra (17), 85.
[99] er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXI, 39.
[100] el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 580.
[101] Müminun (23), 14.

vermiştir.[102] Ayrıca Hz. İsa'nın vücuda getirilişinde de ruhun üflenmesi söz konusudur.[103]

Fârâbî, ruhun varlığı için bedeni zorunlu görmektedir.[104] Bedeni, ruhun *memleketi* ve *aleti* olarak anlayan İbn Sina da ruhun ortaya çıkması (hudûs) için uygun (hazır) bir bedenin bulunmasından söz etmektedir.[105] Gazzâlî, daha açık ifadelerle ruhun hudûsu için nutfenin (ruhu kabule) hazır hale gelmesinden bahsetmektedir.[106] Yine Gazzâlî, ruhun bedene ihtiyacı sadedinde, bedenlere taalluklarından sonra, ruhların *ilim*, *cehalet*, *duruluk* (safa), *bulanıklık* (keduret), *güzel* ve *çirkin ahlak* gibi çeşitli vasıflar kesbettiklerini söylemektedir.[107] Ruh ve beden arasındaki ilgi üzerinde dururken ruhların bedenle birlikte geçirdikleri ilk zamanları hatırlamadıklarını belirtmemiz gerekmektedir. Dolayısıyla ruhun öğrenmesi (bir anlamda gelişmesi) bedenle birliktedir. Gazzâlî'nin yaklaşımını devam ettirecek olursak, ruhların birbirinden farklılaşması; öğrendikleri ve edindikleriyle gerçekleşecektir.[108] Fârâbî'ye göre de ruhların mizaçlarından bazısı daha çok, bazısı daha az olmak üzere bedenin mizaçlarına tabidir. Her ruhî istidad, içinde bulunulan bedenin gerektirdiği biçimde olur. Dolayısıyla bedenden ayrı olan ruhların istidadları, içinde bulundukları bedenlerin farklılığından ötürü, farklıdır. Bedenlerin birbirinden farkı sonsuz olduğuna göre ruhların birbirinden farkı da sonsuz olacaktır.[109]

Ruh, bedenin idarecisi (tasarruf/tedbir) konumundadır.[110] İhvan-ı Safâ, aslında cesedi, özü/cevheri gereği ölü kabul etmektedir. Onlara göre cesedin canlılığı, ruhun bedene mücavereti nedeniyle (arazî) bir canlılıktır (hayat).[111]

---

[102] Hıcr (15), 29; Secde (32), 9; Sad (38), 72.

[103] Enbiya (21), 19; Tahrim (66), 12.

[104] el-Fârâbî, *et-Ta'lîkât*, 13; *Uyûnu'l-Mesâil fi'l-Mantık ve Mebâdii'l-Felsefeti'l-Kadîme*, Mektebetu's-Selefiyye, Kahire 1910/1318, 18.

[105] İbn Sina, *en-Necât*, II, 34.

[106] el-Gazzâlî, *el-Madnûnu's-Sağîr*, 7-8.

[107] el-Gazzâlî, *Maâricu'l-Kuds*, 84.

[108] el-Gazzâlî, *Maâricu'l-Kuds*, 84.

[109] el-Fârâbî, *Kitabu Arâi Ehli Medîneti'l-Fâzıla*, Tahkik: el-Bîr Nasrî Nadir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, 135-136.

[110] İbn Sina*, Risâle Adhaviyye*, 186; el-Gazzâlî, *Maâricu'l-Kuds*, 96; er-Râzî, *Kitabu'l-Erbaîn fî Usûli'd-Dîn*, Matbaatu Meclisi Dâirati'l-Maârif el-Osmaniyye, Haydarâbâd 1353, 287.

[111] İhvanu's-Safâ, III, 36.

Dolayısıyla bedenin hayatı, ruhun bedeni kullanması, bedenin ölümü de söz konusu kullanımın terkidir.[112]

Yukarıda zikredilen tespitlerin Kur'an'da mevcut olduğu söylenemez. Kur'an'ın bize verdiği unsurlar sadece ruh, hayat ve ölümdür. Söz konusu bu unsurları yanyana getirip bir bütün oluşturmak gerekmektedir. Ancak, tek başına kavranılması dahi yeterince güç olan ruhu, bedenle buluşturmak, ilave bir güçlüğe talip olmak anlamına gelmektedir.[113] Mevcut zorluklar Gazzâlî'yi "ruhun yaratılmadığını" iddia etmek ithamı ile karşı karşıya bırakmış, ama o sözlerine açıklık getirmek sûretiyle başka bir neticeye ulaşmış, ulaştığı noktada da ruhun *hâdis* ve *mahluk* olduğunu belirlemiştir.[114] Ruhla ilgili farklı fikirleri toparlayan ve ruhun "zarûrât-ı diniyye"den olmadığını tespit eden İzmirli, ruhun tarifi, hudûsu (bedenden önce/birlikte) ve bekâsı da dahil olmak üzere, ruhla ilgili her ne fikre sahip olunursa olunsun, tevhide aykırı bir durumun ortaya çıkmayacağı kanaatindedir.[115]

İnsan bedenindeki canlılığın (hayat), bedenden ayrı bir cevher olarak görülen ruha -nebatî, hayvânî ve insânî ruh sınıflaması bir yana bırakılırsa- atfedilmemesi gerekmektedir. Descartes bedendeki hayatı, otomatın hareketiyle açıklamaktadır. Ona göre, ölüm de ruhun bedeni terketmesiyle gerçekleşmemektedir. Aksine beden, ruhun kullanımına uygunluğu kaybettiği (öldüğü) için ruh bedeni terketmektedir.[116] Ruhla beden arasındaki sıkı ilişkiye değinen Descartes, ruhun "gemide oturan bir pilot gibi" olmadığını, ruhla bedenin bir bütün oluşturduğunu vurgulamaktadır. Böyle olmasaydı beden yaralandığı zaman ruh hiç bir acı duymayacaktı.[117]

---

[112] İhvanu's-Safâ, III, 36; er-Râzî, *Kitabu'l-Erbaîn*, 287.

[113] Bkz. Günaltay, *Felsefe-i Ûlâ*, 270 vd. Ayrıca bkz. 386 vd.

[114] Gazzâlî, ruhun emir aleminden olduğunu, kemiyet imkânsızlığı nedeniyle, onun *şekil* (takdir), *yer* (mesaha) kabul etmediğini (*el-Madnûnu's-Sağîr*, 7) dile getirdiği için ruhun kıdemini iddia etmek ithamı ile karşı karşıya kalmıştır. Bunun üzerine Gazzâlî, ruhun *mütehayyız ve munkasım olmamak* ve *kemiyetle*, *şekil* (takdir) ve *yerden* (mesâha) uzak bulunmak sûretiyle yaratılmamış (gayr-ı mahluk), *hudûs*u nedeniyle de yaratılmış (mahluk) olduğunu belirtmiştir. *el-Madnûnu's-Sağîr*, 7-8.

[115] İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 197.

[116] Descartes, *Ruhun İhtirasları*, Çeviri: Mehmet Karasan, M. E. B. Yy., Ankara 1972, 8.

[117] Descartes, *Metafizik Düşünceler*, 211.

2. Ölümün Gerçekleşmesi

İnsan açısından ölüm, dünya hayatının en rahatsız edici tecrübesidir. Kur'an, insanın dünyaya bağlılığı ile birlikte, onun ölüm karşısındaki çaresizliğini, ölüm korkusunu, ölüm anında yaşayacağı zorlukları öne çıkarmaktadır. Bunun yanında Kur'an, ölümü bir bilgilenme nedeni olarak da sunmaktadır. En son dile getirilen husus, ölüme dair önemli bir tespit olarak kabul edilmelidir. Çünkü ölüm, kişisel anlamda dahi olsa ahiret hayatının ilk basamağıdır.

a. Ölüm Hadisesi

Ölümün gerçekleşmesi ruhun bedenden ayrılmasına bağlanmıştır.[118].İnsan, kendisi için belirlenmiş zamanın sonunda dünya hayatını terketmek zorundadır. Kur'an'ın ölümle ilgili yaklaşımı biyolojik olmaktan çok ahlâkîdir. Bu nedenle Kur'an, insanın yaratılışı konusunda vermiş olduğu bazı biyolojik ayrıntıları ölüm için tekrarlamayacaktır.

Ölümle ilgili olarak Kur'an'ın ortaya koyacağı en belirgin tespit, onun muhakkak gerçekleşecek olmasıdır.[119] Kur'an, ölümün vukuundaki kesinliği; "Nerede olursanız olun! Güçlü kaleler içinde dahi olsanız, ölüm size ulaşacaktır..." ifadeleriyle dile getirmektedir.[120] Cahiliye şiirinde de, ölüm ve ölümün gerçekleşmesindeki kesinlik, belirgin bir tema olarak kendisini göstermektedir. Söz gelimi Züheyr, "merdivenle göğe çıkılsa bile" ölümden kaçılamayacağını belirtmekte,[121] Tarafe, Amr b. Kulsûm (ö. m. 600) ve yine *Muallakât* şairlerinden Lebîd b. Rebîa (ö. 35-38/655-659) da beyitlerinde ölüm ve gerçekleşmesindeki kesinliği öne çıkarmaktadırlar.[122]

Gündelik meşgaleler ve alışkanlıklar nedeniyle, çoğunlukla ölümü unutan insan, zaman zaman şahit olduğu ölüm hadiseleriyle, kimi zaman da

---

[118] el-Fârâbî, *Fusûsu'l-Medenî*, 64; İhvânu's-Safâ, V, 244, III, 37. Ayrıca bkz. İbn Sina, *Risâle fi Sırri'l-Kader*, 3; el-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, 318; er-Râğıb el-İsfehânî, *Tafsîlu'n-Neş'eteyn*, 115-116; er-Râzî, *Kitabu'l-Erbaîn*, 287.

[119] Bkz. Al-i İmran (3), 168, 185; Enbiya (21), 35; Ankebut (29), 57; Vakıa (56), 60. Cuma (62), 6.

[120] Bkz. Nisa (4), 78.

[121] ez-*Zevzenî*, 87.

[122] Bkz. *ez-Zevzenî*, 60, 119; Lebîd b. Rebîa, *Şerhu Dîvânı Lebîd b. Rebîa el-Amirî*, Tahkik: İhsan Abbas, Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1984, 171.

kendi tefekkürü ile onun çok güçlü, sarsıcı olduğunu farketmektedir. Kontrollü bir zihin faaliyeti olmasa bile, hayatın tabiî seyri içerisinde, insan, ölümü şuurun gerilerine iter, bu durum da beraberinde hayata bağlılığı getirir. Ölüm vaktinin, ölüm yerinin,[123] ölüm şeklinin insanlardan gizlenmesi de dünyadaki hayatı kolaylaştırmakta, onu yaşanabilir kılmakta, hem de yukarıda zikredilen bağlılık için zemin hazırlamaktadır.

İnsanın ölüm öncesinde yaşadığı korku, Kur'an'ın anlatımına belirgin şekilde girmiştir. İnsan, ölüm korkusunu zihninde ve şuurunda çok canlı şekilde hissetmektedir. Ölüm anında yaşanan, diğer insanlar tarafından gözlenebilen değişiklikler de Kur'an'da yer almıştır. Kur'an, bunları, genel olarak *sekratu'l-mevt* (ölüm sarhoşluğu) diye nitelemiş,[124] inkarda aşırı giden, haddi aşan insanların ölüm anında karşılaşacakları zorlukları da *ğamarât*a (okyanus dalgaları) benzetmiştir.[125] Yine ölüm anında yaşanacak korku, zorluk, "ayakların birbirine dolaşması" şeklinde de ifade edilmiştir.[126] Ölümle karşı karşıya gelen insan, "geri dönderilmek"[127] ve "az bir zaman" için de olsa "geri bırakılmak" isteyecek, o zaman dahilinde "sadaka vermeyi, salihlerden olmayı" teklif edecektir.[128] Ancak bu geri bırakılma, geri gönderilme teklifleri reddedilecek, belli bir zamana bağlanan ölüm gerçekleşecektir.[129]

Görüldüğü gibi, ölüm karşısında insanın oluşturduğu savunma mekânizmasının en belirgin unsuru korkudur. Hatta Russell, insanların ölümsüzlük fikrine ulaşmalarını ve tabiî olarak onu bir inanca dönüştürmelerini bu korkuya bağlamaktadır.[130] Ölüm korkusunun bir kaç ana nedeni olduğu söylenebilir. Bunlardan biri, ölüm anında acı çekileceğinin düşünülmesidir.

---

[123] Lokman (31), 34.

[124] Kaf (50), 19. *Sekr*, içkinin vücuda verdiği hoşluktur. Bu kelime aslında *sakin olmak* anlamındadır. Rüzgarın kesilmesi ve suyun bentlenmesi için de kullanılır. Bkz. İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 354. İnsanın ölüm anında yaşayacağı bu durgunluk, sarhoşluk ve şaşkınlık Kur'an'daki bir başka ayette daha açıkça görülmektedir: "İnananlar bir sure indirilmeli değil miydi? diyorlardı. Muhkem bir sure indirilip, içinde de savaştan söz edilince, kalplerinde hastalık olanların sana, üzerine ölüm çöken insanın bakışı ile baktıklarını görürsün..." Muhammed (47), 20.

[125] Enam (6), 93. Bkz. İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 535-536.

[126] Kıyame (75), 26-29.

[127] Müminun (23), 99.

[128] Munafikun (63), 10-11. Ayrıca bkz. Müminun (23), 99-100.

[129] Müminun (23), 99-100; Munafikun (63), 11.

[130] Russell, *Neden Hıristiyan Değilim*, 62-63.

Diğeri, ölüm sonrası hakkındaki bilgisizlik, bir diğeri de insanı dünya hayatına bağlayan ve ona cazip gelen şeylerin kaybedilecek olmasıdır.[131] Sokrates, ölümü, ruhun kurtuluşu olarak anlamakta, dolayısıyla ondan korkulmasını saçma, gülünç bulmaktadır.[132] Ölümün bir iyilik olduğunu düşünen Sokrates, iyi insanların dünyada da öldükten sonra da kötülük görmeyeceklerini öne sürmektedir. Ona göre ölüm, ya bir hiçlik ve bilgisizliktir -ki bu deliksiz bir uykuya benzer- ya da herkesin istediği gibi ruhun bu dünyadan başka bir dünyaya geçmesidir. Dolayısıyla ölümden korkmak gerekmez.[133] Kur'an, ölüm korkusunun nedenleri arasında yer alanlardan bir tanesini özellikle öne çıkarmaktadır. Bu, insanların dünyada yaptıkları kötülüklerin karşılığını öldükten sonra göreceklerine dair bir kanaat taşımalarıdır.[134]

Ölümün gerçekleşmesi Kur'an'da kimi zaman Allah'a nispet edilir ve insanları öldürenin Allah olduğu belirtilir.[135] Kimi zaman da ölümü, meleklerin gerçekleştirdiği bildirilir.[136] Kur'an, yalnızca ölümden sorumlu bir melek (meleku'l-mevt) olduğunu da haber vermektedir.[137] Râzî, gerçekte ölümü Allah'ın yarattığı tespitini yapmaktadır. Sebepler aleminde ise ölümün gerçekleştirilmesi, yardımcıları olan ölüm meleğine havale edilmektedir. Ölüm, bazan yardımcı meleklere, bazan meleklerin reisine (meleku'l-mevt), bazan da gerçek müessir olan Yaratıcı'ya izafe edilmektedir.[138]

Kur'an, ölümü bir şuur açılımı ve bilgilenme olarak da öne çıkarmaktadır. Ölümle karşı karşıya gelen insanlar, dünyadaki davranışları neticesinde uğrayacakları kötü akıbeti gördüklerinde, tekrar dünyaya gönderilmeyi, kendilerine yeni bir şans daha verilmesini istemektedirler. Bu

---

[131] Bkz. Eflatun, *Phaidon*, 22-23. Ayrıca bkz. el-Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, Çeviri: Hanefi Özcan, D. E. Ü. Yy., İzmir 1987, 62-63; İbn Sina, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi*, Namaz Risalesi ile birlikte, Çeviri: M. Hazmi Tura, (by) 1959, 12 vd. ; İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub, *Tehzîbu'l-Ahlâk fi't-Terbiye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985/1415, 173-174.

[132] İlgili olarak bkz. Eflatun, *Phaidon*, 21-24.

[133] Bkz. Platon, *Sokrates'in Savunma*sı, 90-92.

[134] Kur'an, bu tür korkuyu özellikle Yahudilere nispet etmektedir. Bakara (2), 94-95; Cuma (62), 6-7.

[135] Vakıa (56), 60.

[136] Maide (5), 117; Yunus (10), 104; Nahl (16), 70; Zümer (39), 42.

[137] Secde (32), 11. Kur'an'da yer alan ölüm meleği/melekleri ifadesi hıristiyan kültüründe de mevcuttur. Yahudi kültüründe ise ölüm meleği bir tanedir ve o da Şeytan'dır. Tor, 110-161.

[138] er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, 225.

durum, onların ölüm sırasında ciddi bir bilgilenme yaşadıklarını göstermektedir. Kur'an kıyamette bütün insanlar için geçerli olan genel bir şuur açılımı ve bilgilenmeden de söz etmektedir: "Sen gerçekten bundan gaflette idin. Senden perdeni kaldırdık ve bu gün gözün çok keskindir."[139] Gazzâlî, yukarıdaki ayetin de yardımı ile her ölümle bir uyanma ve şuurun ortaya çıktığını düşünmektedir.[140] Râzî, Tekasûr Suresi 5. ayette yer alan *ilme'l-yakîn* ifadesinin ölüm bilgisi/ölümle ortaya çıkacak olan bilgilenme, şeklinde anlaşılabileceğine işaret etmektedir.[141] Mâturîdî de aynı surenin tefsirinde ölümle bir takım bilgilere ulaşılabileceğinden bahsetmektedir.[142]

Kur'an'ın ölümle uyku arasında analojik bir ilgi kurduğunu, Arapların, ölümü *ağır uyku*, *uykuyu hafif ölüm* diye anladıklarını, dilde de ölüm ve uykuyu tabir eden kelimelerin birbiri yerine kullanıldıklarını belirlemiştik. Aslında Kur'an'ın ortaya koyduğu bu analojik yaklaşım, başka kültürlerde de mevcuttur.[143]

İnsanın, ölüm karşısındaki durumunu Kur'an'ın genel tespitleriyle keşfetmek gerekirse, görülür ki, Kur'an; öncelikle, insanların ölümden kurtulamayacağını,[144] aslında her bir canlının öleceğini haber vermektedir. Yalnızca Allah ölümden uzaktır.[145] Vakî olacak her bir ölümün vakti de önceden belirlenmiştir.[146]

---

[139] Kaf (50), 22.

[140] el-Gazzâlî, *Kitabu'l-Madnûn bih alâ Gayrı Ehlih*, (by) (ty), 24; *Cevâhiru'l-Kur'an ve Dureruh*, Dâru'l-İfâk el-Cedîde, Beyrut (ty), 32. Gazzâlî'ye göre ölen insan ilk olarak, iyilik ve kötülükleri nedeniyle belli bir karşılık (nimet/azap) göreceği bilgisine ulaşacaktır. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, V, 112. Ayrıca bkz. el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 99.

[141] er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 32, 78-79. Bilindiği gibi Kur'an, *yakîn*i ölüm yerine kullanmaktadır. Hıcr (15), 99.

[142] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 805b.-806a.

[143] İlgili olarak Yunan ve Yahudi-Hıristiyan kültüründeki tespitler için bkz. Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 120 vd. Ayrıca bkz. Janet-Séailles, 892.

[144] Nisa (4), 78; Vakıa (56), 60.

[145] Kur'an'da üç ayrı yerde bulunan "Her nefs ölümü tadıcıdır..." (Al-i İmran, 3/185; Enbiya, 21/35; Ankebut, 29/57) ifadesi, ölümün aslında insanın da dışında, daha geniş bir varlık kitlesini ilgilendirdiğini göstermektedir. "...O'nun Zât'ı hariç her şey helak olacaktır..." (Kasas, 28/88), "İkram ve celâl sahibi Rabb'inin varlığı bâkî kalacaktır" (Rahman, 55/27) ayetleri de ilk zikredilen ayetin işaret ettiği hakikati göstermektedir. Varlık ölümü kabul edecek tarzda yaratıldıktan sonra onlardan bazıları, Allah'ın iradesine bağlı olarak (Zümer, 39/68) ölmeyebilir. Ortaya çıkan bu durum, yukarıdaki ayetlere bir aykırılık teşkil etmemektedir.

[146] Al-i İmran (3), 145.

Kur'an, ölümü daha ziyade insanlar tarafından gözlenebilen yanıyla ele almış, ölümle birlikte insan varlığında ortaya çıkacak olan bölünmelere ya da değişmelere değinmemiştir. Zaten ölüme dair nihâî bir keşf çabasına girmek mümkün değildir. Çünkü ölümü tam anlamıyla bilmek için hayatı tam anlamıyla bilmek gerekir. Hayatın bilinmesi ise ruhun hakikatini bilmeyi zorunlu kılmaktadır. Halbuki, ruhun bilinmesi mümkün değildir.[147]

Ama Kur'an'ın ilk muhatapları ruhun varlığını ve ölümle birlikte bedeni terkettiğini kabul etmektedir. Kur'an da bizzat *ruh* kelimesini kullanarak, onun varlığını ıspat etmiş, ölümü de muhataplarının bakışıyla ele almıştır. Bu tespitler, öldükten sonra ruhun devamı anlayışının Kur'an'a aykırı olmadığını, felsefî anlamda ruhun bekâsı kavramının da yukarıdaki yaklaşıma uygun düştüğünü göstermektedir.

b. Ruhun Bekâsı

Ruhun bekâsı, devamı ya da ruhun ölümsüzlüğü (l'immortalité de l'âme), ruhun ona ferdiyet veren özellikleri ile beraber yaşaması anlamına gelmektedir.[148] Yaltkaya, semâvi kitapların hepsinde ruhun ölümsüzlüğüne dair deliller bulunduğunu belirtmektedir.[149] Bununla beraber Kur'an, üzerinde durduğumuz konuda açık şeyler söylememektedir.[150] Şu kadarı var ki, ruhu bedenden ayrı özelliklere sahip bir cevher olarak tarif etmek, onun bedenle birlikte ölmeyeceğini en başta kabul etmektir. İbn Sina'nın tespitine göre, "Gayr-ı maddî bir sûret olarak insanî nefs, tabiatı gereği fesadı kabul etmeyecektir."[151]

Sokrates'te mevcut olan ruhun devamı, ebediliği fikri[152] Eflatun'da daha felsefî bir nitelik kazanmış, delilleri ile birlikte ilmî şekilde konu

---

[147] Gazzâlî, *Ihyâu Ulûmi'd-Dîn*, V, 113. Ruhla ilgili bilgisizliğin giderilemeyeceği tepiti için ayrıca bkz. el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 99.
[148] Lalande, 478.
[149] Yaltkaya, 70.
[150] De Boer, T. J., "*Soul (Muslim)*", Encylopaedia of Religion and Ethics, I-XIII, Charles Scribner's Sons, New York 1951, XI, 744.
[151] İbn Sina, *Risâle Adhaviyye*, 109.
[152] Eflâtun*, Phaidon*, 110; Janet-Séailles, 891.

edilmiştir.[153] İhvan-ı Safâ, cesedin yıkımından sonra ruhun başka bir hale, cesetten daha üstün bir yapıya nakledileceğini öne sürerek, “Sizi bilmediğiniz şekilde inşa edeceğiz”[154] ayetini zikretmektedir. Ruhun bedenden sonra nakledileceği hâli bilmeyişi, ana rahmindeki ceninin doğuşundan sonra nakledileceği yer hakkındaki bilgisizliği ile kıyaslanabilir.[155] Ruhun varlığı için bedenin (cisim) varlığını zorunlu gören Fârâbî, ruhun bekâsında ise bedeni zorunlu görmemektedir. Şayet ruh kemâle ermeden bedeni terketti ise bedensiz de kemâle devam edecektir.[156] Gardet, ruhun ölümden sonra şahsi bir yaşayışa sahip olduğu fikrinin Fârâbî’de çok açık olmadığını, ama İbn Sina’nın bu fikri açıkça savunduğunu belirtmektedir.[157] İbn Sina’ya göre, ruh basittir ve beden ile ruh arasındaki ilgi, birinin fesadıyla diğerinin fesadını gerektiren bir ilgi değildir.[158] Çünkü basit olan ruh, madde ve sûrete ayrılmayacak, fesadı kabul etmeyecektir.[159] Gazzâlî de ruh ve beden arasındaki ilgiyi *tedbir* ve *tasarruf*tan ibaret saymış, ölümü de sadece bu ilginin kesilmesi olarak anlamıştır. Dolayısıyla bedenin fesadı, ruhun fesadını gerektirmeyecektir.[160]

Görüldüğü üzere Gazzâlî, ruhun yapısından ve bedenle ilişkisinden hareketle ruhun bekâsına gitmektedir. Ayrıca o, aklî olarak nitelediği bu yaklşım yanında, şehitlerin ölmediğini haber veren ayetleri (Bakara 2/154; Al-i İmran, 3/169-170) de naklî delil olarak sunmaktadır.[161] “Şehitlerin ruhları yeşil kuşların kursaklarında cennet bahçelerinde dolaşır...”[162] şeklindeki hadisi de ruhun bekâsına delil olarak getiren Gazzâlî, bunun, bütün Müslümanların akaidinde şüpheye yer kalmayacak biçimde mevcut olduğu kanaatindedir.[163]

---

[153] Janet-Séailles, 892.
[154] Vakıa (56), 60.
[155] İhvânu’s-Safâ, III, 36.
[156] el-Fârâbî, *et-Ta’lîkât*, 13.
[157] Gardet, *La Pansée Religieuse D’Avicenne*, 91.
[158] İbn Sina, *en-Necât*, II, 35.
[159] İbn Sina, *en-Necât*, II, 38.
[160] el-Gazzâlî, *Maâricu’l-Kuds*, 96: *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*, V, 110-111. Ayrıca bkz. er-Râzî, *Mebâhîsu’l-Meşrıkıyye fî İlmi’l-İlâhiyyât*, I-II, Tahkik: Muhammed Mutasımbillah el-Bağdâdî, Dâru’l-Kutubi’l-Arabî, Beyrut 1990/1410, II, 408 vd.
[161] el-Gazzâlî, *Maâricu’l-Kuds*, 95-96.
[162] Darimi, *Cihad*, 19. Az önce zikredilen hadisteki “kuşların kursağı” ifadesi “kuşların karnı” şekilde de gelmiştir. Bkz. Muslim, *İmâra*, 121; Ebû Davud, *Cihad*, 25; İbn Mace, *Cenâiz*, 4.
[163] el-Gazzâlî, *Maâricu’l-Kuds*, 96.

Beydâvî'ye göre, "Allah yolunda öldürülenler için 'ölüler' demeyiniz! Aksine onlar diridirler, ama siz farkedemezsiniz."[164] ayeti, ruhların kendi başına kâim, bedene aykırı cevherler olarak bulunduklarına delalet etmektedir. Aynı zamanda onlar, ölümden sonra idrak edici olarak kalırlar.[165] Ayetin yalnızca şehitlerle ilgilendirdiği, "öldükten sonra yaşam" olgusunu diğer insanları da içine alacak şekilde genişleten Beydâvî, cumhur sahabe ve tabiînin de aynı görüşte olduğunu hatırlatmaktadır.[166] Ruhun hakikati konusunda Kur'an'ın bilgi vermediğini dile getiren ve ruhun maddi alemin dışında olması hasebiyle, insan aklının da aynı konuda yetersiz kaldığını düşünen Şeltut, şehitlerin diri olduğunu haber veren ayeti (Al-i İmran, 3/169) öne çıkararak, ölümden sonra ruhun yaşadığını Kur'an'dan delillendirmektedir.[167] Enam Suresi 93. ayette yer aldığı üzere, ölüm anındaki zalimlere ellerini uzatan melekler, "Nefslerinizi (ruhlarınızı) çıkartın!" demektedirler. Burada her ne kadar ölümün güçlükleri vurgulansa da Kur'an'ın ölümü, ruh-beden ayrılığı olarak ortaya koyduğuna da işaret vardır.[168] Bu takdirde ruh, beden için öngörülen akibete tabi olmayacaktır. İbn Rüşd, "Allah nefisleri öldükleri zaman alır. Ölmeyenleri de uykularında (alır)..."[169] ayetini, ruhun bekâsına delil olarak zikretmektedir. Ona göre ayet, ölüm ve uyku anında, nefsin fiilindeki tatilin aynı olduğunu göstermektedir: "İnsan öldüğü zaman, nefsin taattulu (bedenle ilgili işlevini terk etmesi), aletinin değişimi (tağayyur) değil de nefsin bozulması (fesad) olsaydı, onun uyku sırasındaki fiilinin taattulu da zâtındaki bozulma olur, uyanınca da eski şekliyle geri dönmezdi. Eski haliyle döndüğünde anlıyoruz ki, bu taattul, cevherine dair bir durumla ilgili değildir. Halbuki bu, aletinin taattulu ile ilgili bir şeydir. Aletinin taattulu, nefsin taattulunu gerektirmez. Ölüm bir taattuldur ve uykuda olduğu gibi zorunlu olarak aletle ilgilidir."[170]

---

164 Bakara (2), 154.
165 el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 94.
166 el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 94.
167 Şeltut, *el-İslam Akîde ve Şerîa*, 36.
168 Enam Suresi 93. ayetin ilgili bölümü için bir başka tefsir daha söz konusudur. Buna göre, zalimlerin cehennemde olduğu farzedilmektedir ve melekler cehennemdeki kimselere "kendinizi çıkarın (!)" demektedir. Bkz. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIII, 60-61; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 312.
169 Zümer (39), 42.
170 İbn Rüşd, *el-Keşf*, 123.

Elmalılı, ruhun bekâsını, ölümden sonraki ve kıyametten önceki berzah hayatı için gerekli görmekle birlikte, “Her nefs ölümü tadıcıdır...”[171] ayeti icabı ruhun da kıyametteki o genel yıkıma/helaka dahil olacağını düşünmektedir.[172]

Az önce Elmalılı’nın da işaret ettiği gibi, Allah’ın varlığı dışında her şeyin helak olacağını[173] ve Allah’ın Zât’ı hariç yerde bulunan şeylerin fenâ bulacağını[174] haber veren ayetler, Allah’ın Zât’ı dışındaki her şeyin yok olacağı (idam ve ifnâ) şeklinde anlaşılmamış, aksine bu varlıkların haddi zatında helakı ve fenâyı kabul edici olduğuna (helak ve fenâ imkânına) hamledilmiştir.[175] Ruh da helakı imkân dahilinde bulunan, ama helak olmayacak olan varlıklardandır.[176] Kur’an, kıyametteki ilk *sûr*da yıkıma uğramayacak istisnâî varlıkların bulunduğunu açık ifadelerle dile getirmektedir.[177] Ruh da *idam*ı ve *ifnâ*sı düşünülmeyen varlıklardan olabilir. Kaldı ki, Kur’an’ın ruhla ve ölümle ilgili tanımlamaları, içine doğduğu Arap ve Ehl-i Kitap kültüründeki tanımlamalara uygun bulunmaktadır. Ruh, bedenden ayrı olarak mevcuttur ve bedenden farklı özellikler taşımaktadır. Bundan sonra ölümle birlikte insanın bir *benlik* olarak ortadan kalktığını söylemek, bunun Kur’an’dan desteklendiğini iddia etmek mümkün değildir. Aksine bedenden ayrı olarak ruhun devamı ve bekâsı, dolaylı da olsa Kur’an’da kabul görmektedir.

3. Berzah ve Kabir

Öldükten sonra dirilme ve onu takip eden diğer uhrevî haller, Kur’an’da çok yaygın olarak dile getirilmektedir. Ama ölümle dirilme arasında geçen zaman ve o zaman dahilinde yaşanacaklar konusunda, Kur’an fazla bilgi

---

[171] Al-i İmran (3), 185; Enbiya (21), 35; Ankebut (29), 57.

[172] Elmalılı, *Mezâhib ve Metâlib* içindeki notlardan yararlanılmıştır. *Mezâhib ve Metâlib*, Matba-ı Amire, İstanbul 1341, 332-333.

[173] Kasas (28), 88.

[174] Rahman (55), 26.

[175] el-Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, II, 202, 452. Ayrıca bkz. et-Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, I-V, Tahkik: Abdurrahman Umeyra, Alemu’l-Kutub, Beyrut 1409/1989, V, 101.

[176] Bkz. el-Bâcûrî, 355-356. Ehl-i Sünnet’e göre yedi şey (arş, kürs, levh, kalem, ehilleri ile birlikte cennet-cehennem ve ruh) yok olmaz. en-Nesefî, *Bahru’l-Kelam fî Akâidi Ehli’l-İslam*, Matbaatu Meşrki’l-İrfan, Konya 1329, 37.

[177] “Ve sûra üflenmiştir. Allah’ın dilediği hariç göklerde ve yerde bulunanlar, hemen çarpılıp yıkılmıştır. Sonra ona bir kere daha üflenir, bir de onlar kalkmış (kıyam) bakıyorlardır.” Zümer (39), 68.

vermemektedir.[178] Bununla birlikte, ölümle karşı karşıya kalan insanın dünyaya geri dönme istediğinden söz eden Kur'an, bu dönüşün mümkün olmadığını belirterek, "...dirilecekleri güne kadar arkalarında bir *berzah* vardır"[179] demek sûretiyle de ölen kimsenin dirileceği âna kadar içinde bulunacağı bir zaman diliminden bahsetmektedir. *Berzah* kelimesi Kur'an'da iki ayrı ayette daha yer almakta, her iki kullanımda da farklı tattaki iki denizin karışması önündeki *engel* anlamına gelmektedir.[180] Bunun yanında Kur'an, Türkçe'ye mezar anlamıyla geçen *kabr*[181] ve onun çoğulu *kubûr*u,[182] yine Türkçe'de rastladığımız *makber* kelimesinin çoğulu *makâbîr*i,[183] *rukûd* (uyumak)[184] kökünden mekân ismi olan *merkad*ı[185] ve mezar anlamındaki *cedes*in çoğulu *ecdâs*ı[186] öldükten sonra ve dirilmeden önceki zaman dilimi ile ilgili olarak zikretmektedir. Ölünün gömülmesi anlamındaki *kabr* kelimesi ise aynı zamanda mezara da isim olmuştur.[187] İki şey arasındaki engel anlamına gelen *berzah*,[188] Farsça kökenlidir. A. Jeffrey, Farsça'da arazi ve yol ölçü birimi olarak görülen *fersah* ile engel anlamındaki *berzah* arasında ilgi kurulabileceği kanaatindedir.[189] İslam düşüncesinde *berzah* ya da *berzah alemi* diye bilinen şey Cürcânî'ye göre, *kesif cisimlerle mücerret ruhlar alemi arasını ayıran*

---

[178] Ruhun bedenden ayrılması ve dirilmeden önceki durumla ilgili olarak kaynaklarda bir belirsizlik vardır. Wood, Irving F., "*State of Dead (Muhammadan)*", Encyclopaedia of Religion and Ethics, I-XIII, Charles Scribner's Sons, New York 1951, XI, 849. Aynı konuda Tevrat da sessiz kalmıştır. Bkz. Uchelen, Nico Van, "*Death and the After-life the Hebrew Bible of Anciente Israel*", Hidden Futures içinde, Amsterdam Universty Press, 1994, 87.

[179] Müminun (23), 99-100.

[180] Bkz. Furkan (25), 53; Rahman (55), 19-20.

[181] Tevbe (9), 84.

[182] Hacc (22), 7; Fatır (35), 22; Mumtahine (63), 13; İnfitar (82), 4; Adiyat (100), 9.

[183] Tekasur (102), 2.

[184] İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 295; İbn Manzûr, 3, 183.

[185] Yasin (36), 52.

[186] Yasin (36), 51; Kamer (54), 7; Maâric (70), 43.

[187] İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 584-585; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, II, 223-224. Kur'an, bu kelimenin fiil şeklini de kullanmaktadır. İlgili olarak bkz. Abese (80), 18-21.

[188] el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 38.

[189] Jeffrey, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda 1938, 77.

*misal alemi*dir.[190] Ölen insan, dünyada ya da ahirette değil, berzahtadır. Dolayısıyla berzah, ölümden ba'se kadar geçen sürenin adıdır.[191]

Ölümle insanın yok olmayıp, başka şekilde hayata devam ettiği kabul edilince, ölümle diriliş/hesap arasındaki yaşantı önemli bir problem olarak kendini göstermektedir. Ancak üzerinde durduğumuz konuda Kur'an'ın bilgi vermemesi, ciddi bir boşluk doğurmuş, insanların zihnini rahatsız eden bu boşluk da geliştirilen bir takım fikirlerle doldurulmaya çalışılmıştır. Söz gelimi, ruhun öldükten sonra gideceği yer tartışıldığı gibi,[192] ölen insanın dünyadaki ahlâkî tercihleri nedeniyle, azaba ya da nimete muhatap olması keyfiyeti de tartışılmıştır. Bu tartışmalarda hadisin belirleyici olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber'e doğrudan nispet edilen hadislerde *azâbu'l-kabr* (kabir azabı) tabiri geçmektedir.[193] Hz. Peygamber, kabrin *ahiret menzillerinden ilk menzil olduğunu* belirtmektedir. Artık ondan kurtulan için, gerisi daha kolay, kurtulamayan için de gerisi daha zordur.[194] Bu hadise uygun düşen başka bir rivayette de kabr, *cennet bahçelerinden bir bahçe ya da cehennem çukurlarından bir çukur* olarak tanımlanmaktadır.[195] Hz. Aişe'nin rivayet ettiği bir hadiste ise kabrin sıkıştırmasından söz edilmektedir.[196]

Öldükten sonra hemen yaşanacaklar, özellikle Ehl-i Sünnet tarafından sistemleştirilmiştir. Kabir azabının gerçekleşeceği kanaatında olan Ebû Hanife, bu kanaatini ilgili konudaki hadislere dayandırmaktadır.[197] Eş'arî de Mutezile'nin kabir azabını inkar ettiği tespitinden sonra çok sayıdaki hadisin varlığından bahsetmekte, bu arada ashabın tavrına da değinerek, onlardan kabir

---

[190] el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 38.

[191] el-Kurtubî, *et-Tezkira*, 200. Ayrıca bkz. el-Halîmî, Ebû Abdillah el-Huseyn b. el-Hasen, *Kitabu'l-Minhâc fî Şuabi'l-İman*, I-III, Tahkik: Halîmî Muhammed Fûde, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979/1399, I, 337.

[192] Bu konuda çok değişik şeyler söylenmiştir. Kimilerine göre müminlerin ruhları cennette, kafirlerin ruhları cehennemdedir. Ya da ruhlar kabirlerin çevresinde bulunmaktadır. Bazıları da ruhların kendi başına bırakıldığını, onların da dilediği yere gittiğini düşünmektedir. Daha bir çok farklı ve tuhaf sayılabilcek yaklaşımlar için bkz. İbn Kayyim, *er-Rûh*, 114 vd. Ayrıca bkz. Ebu'l-İz, II 582 vd.

[193] Buhari, *Daavât*, 55; Muslim, *Zikr*, 23, 26.

[194] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 63.

[195] Tirmizi, *Kıyame*, 26.

[196] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 55, 68.

[197] Ebû Hanife, *el-Vasiyye*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981, 75.

azabı aleyhine hiç bir haberin gelmediğini hatırlatmaktadır.[198] Ebu'l-Muîn Nesefî, kabir azabının kafirler ve bazı asi müminler için vaki olacağını ileri sürmektedir.[199]

Azâbu'l-kabr tabiri, daha sonraki dönemlerde farklı bir anlam kazanmış, ölümden sonra dirilişe kadar geçecek sürenin bütününe isim olmuştur. Söz konusu dönemde nimet yerine azabın belirginleşmesi, her halde kabir azabı ile ilgili inkar cereyanının güçlenmesine, söz konusu inkara karşı oluşan tepkiye bağlanmalıdır. *Azâbu'l-kabr* terkibinin daha ziyade mekânı çağrıştırmasına, doğrudan beden ve cesedle ilgilendirilmesine açıklık getiren Bâcûrî, ölüm şeklinin ve bedenin son halinin önemli olmadığını, bunların azaba engel olmayacağını dile getirmektedir. Azabın kabre izafesi ise, yaygın durum nedeniyledir. Yani ölen insanlar, genelde kabre konulurlar.[200]

Cüveynî, Hz. Peygamber'in kabir azabından Allah'a sığınmasının tevatür derecesine ulaştığını, bidat ehli ortaya çıkana kadar da selef-i salihînin kabir azabına inandığını öne sürmektedir.[201] Harpûtî de bu konuda nakledilen hadislerin manevî mütevatir olduğu tespitine katılmaktadır.[202] Ölen insanın iki melek (münker-nekîr) tarafından sorgulanması[203] esasını da içine alan kabir azabı ile ilgili bu inanç, Kur'an'dan bazı ayetlerle de desteklenmeye çalışılmıştır. Kabir azabı hakkında, en çok atıfta bulunulan ayet, Fir'avn ailesi ile ilgili ayettir: "Sabah akşam ateşe arzolunurlar ve kıyamet koptuğu gün Fir'avn ailesini sokun ateşe! (denir)."[204] Söz konusu kimselerin ateşe arzı kabir azabı olarak yorumlanmıştır.[205] Tevbe Suresi 101. ayette münafıklar ve onlara yardım edenlerin iki defa azaba uğratılacağı, sonra büyük azaba sevkedileceği

---

198 Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1990/1410, 143.

199 en-Nesefî, *Tebsiratu'l-Edille*, II, 763. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. el-Bâkillânî, Ebû Bekr b. Tayyib, *el-İnsâf fî ma Yecibu İ'tikâduh ve ma la Yecûzu el-Cehl bih*, Tahkik: İmadudin Ahmed Haydar, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1986/1407, 78 vd.; el-Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, 79.

200 el-Bâcûrî, 365.

201 el-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, 317.

202 el-Harpûtî, Abdullatif, *Tenkihu'l-Kelam fi Akâidi Ehli'l-İslam*, Tekmile-i Tenkîhu'l-Kelam ile birlikte, Dersaadet Necm-i İstiklal Matbaası, İstanbul 1330, 323.

203 Hadislerde kabre konan insanın *münker* ve *nekîr* denilen iki melek tarafından -bir anlamda- sorgulanacağı ve sorulan sorulara verdiği cevaplara göre muamele göreceği bildirilmektedir. Tirmizi, *Cenâiz*, 70.

204 Gafir (40), 46.

205 Bkz. el-Eş'arî, *el-İbâne*, 144.

bildirilmektedir. Dünyadaki iki azaptan biri kılıçla gerçekleşecek olan azap, diğeri de kabir azabıdır.[206] Ebu'l-Muîn Nesefî, Nuh Suresi 25. ayette Nuh kavminin günahları nedeniyle suda boğulup, sonra hemen ateşe sokulduğunun haber verildiğini hatırlatarak, boğulmayı takip eden "ateşe sokulma" sözünün kabir azabına işaret ettiğini ileri sürmektedir.[207] Şehitlerin ölmediğini, sevinç içerisinde yaşadıklarını haber veren ayet (Al-i İmran, 3/169) de kabirdeki nimete hamledilmiştir.[208]

Ehl-i Sünnet'in tavrına karşılık, Mutezile'nin kabir azabını reddettiği ileri sürülse[209] de, yine Mutezile içinde aksi kanaati savunanların bulunduğu bir gerçektir. Nitekim Kâdî Abdulcebbâr kabir azabını açıkça savunmaktadır.[210] Konuyla ilgili yaklaşımını *Fadlu'l-İ'tizâl*'de belirginleştiren Kâdî Abdulcebbâr, kabir azabı hakkındaki haberlerin varlığını asıl almaktadır. Ona göre, Mutezile'nin çoğu kabir azabını inkar etmemektedir. Mutezile hakkındaki bu yanlış kanaatin nedenini de açıklayan Kâdî Abdulcebbâr, Mutezile'nin kurucularından Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748)'nın ashabından olan Dırar b.Amr (ö. 200/815)'ın kabir azabını inkar eden ilk kimse olduğunu hatırlatmaktadır. İnsanlar Vâsıl ile Dırar arasındaki yakınlık nedeniyle, Mutezile'nin de kabir azabını inkar ettiğini düşünmüşlerdir.[211]

Ancak şartları hakkında çok şey bilinmeyen bu dönemde gerçekleşecek azap ve nimetin keyfiyeti, oldukça tartışmalıdır. Beden ve ruh ayrılmışken nasıl acı duyulacağı ve nasıl nimetlenileceği çözümlenmeye çalışılmış, bir takım ön kabuller ve faraziyelerle hareket edilmiştir. Söz gelimi Ebu'l-İz (ö. 792/1389), *dâru'd-dunya, dâru'l-berzah, dâru'l-karâr* adında üç ayrı yer tasarlamıştır. Her bir yerin kendisine özel şartları bulunmaktadır. İnsanın beden ve ruhtan oluştuğu ön bilgisi göz önüne alınırsa, dünyadaki hükümlerin yalnız bedene,

---

[206] el-Eş'arî, *el-İbâne*, 144.
[207] en-Nesefî, *Tebsiratu'l-Edille*, II, 763.
[208] Bkz. el-Eş'arî, *el-İbâne*, 143.
[209] el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, II, 116; *el-İbâne*, 142; en-Nesefî, *Tebsiratu'l-Edille,* II, 763; el-Bezdevî, 163.
[210]. Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Tahkik: Abdulkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire 1996/1416,730 vd.
[211] Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakatu'l-Mu'tezile*, Mücellet içinde, Tahkik: Fuad Seyyid, ed-Dâru't-Tunûsiyye, Tunus 1974, 201. Ayrıca bkz. İbn Murtaza, Ahmed b. Yahya, *Kitabu Tabakâti'l-Mu'tezile*, Neşr: Suzanna Divald-Wilzer, Beyrut 1961, 72.

berzahtaki hükümlerin yalnız ruha, haşrdan sonraki hükümlerin de hem ruha, hem bedene mebni olduğu düşünülebilir.[212] Gazzâlî, kabirde yaşanacak şeylerle (sual ve azap) ilgili haberlerin tasdikini vacip görmektedir. Çünkü bunlar mümkün şeylerdir. Ölüye hitabı sağlayacak şekilde, insanın cüzlerinden birine hayatın iâdesi yeterlidir. Ölünün hareketsizliği ve bizim suali duymayışımız, bunu reddetmeyi gerektirmez. Uyuyan kimse de sakindir, ama içinde elem ve lezzetleri idrak etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, Cebrail'in sözünü işitip, onu gördüğü halde çevresindekiler (Allah, onlarda görme ve duyma yaratmadığı için) onu duymuyor ve görmüyorlardı. Gazzâlî, sualin gerçekleşmesindeki güçlükleri aşmak için geliştirdiği yaklaşımı, kabir azabı için de tekrar etmektedir.[213] Taftâzânî (793/1390), ölünün acı duymasını, Allah'ın nihayetsiz kudretine havale etmektedir. O'na göre Allah, ölüye acıyı bir şekilde tattıracaktır.[214]

Müşriklerin ölüm ve kabirle ilgili yaklaşımları hatırlanırsa, kabirde yaşanacağı düşünülen sıkıntıların -İslam literatüründeki adıyla azabın- o topluma çok da yabancı olmadığı söylenebilir.[215] Ayrıca kabir azabı sorununun ashap tarafından nasıl algılandığı da önemlidir. Mâturîdî, Tekâsür Suresi'nin tefsirinde ashabın bu konudaki yaklaşımına değinmiş, Hz. Ali'nin bir sözüne yer vermiştir. Hz. Ali; "Tekâsur Suresi inene kadar biz kabir azabı hakkında şüphe ederdik" demektedir. Mâturîdî'nin naklettiği bu söz Tirmizi (ö. 279/892)'nin *Sünen*'inde de yer almaktadır.[216] Cahiliye toplumundan başlamak üzere ashabın da içinde bulunduğu bir süreçte devam eden ve gelişen kabirle

---

[212] Ebu'l-İz, II, 579.

[213] el-Gazzâlî, *Kavâidu'l-Akâid*, 220-221.

[214] et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, Haşiyetu Kestellî alâ Şerhi'l-Akâid içinde, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul 1973, 132-133. Harpûtî, bu konuyu tartışırken, Hz. Peygamber'e nispet edilen bir hadisi -ki hadis muteber hadis mecmualarında mevcut değildir- öne çıkarmaktadır. İnsanın kabirde nasıl acı duyulacağını soran bir kimseye Hz. Peygamber, "Ruhu olmadığı halde dişin acı duyduğu gibi" diye cevap vermiştir. Harpûtî, ruhla cesedin kabirde bir şekilde ilgilendirileceğini (taalluk) ve bu ilgi nedeniyle bir hayat ortaya çıkacağını, lezzet ve eleme imkân doğacağını belirtmektedir. Ona göre, Ehl-i Sünnet'in yaklaşımı budur. *Tenkîhu'l-Kelam*, 325-326. Kabir azabı ve gerçekleşme biçimi ile ilgili olarak ayrıca bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh*, 64; İbnu'l-Humâm, Kemal b. Şerif, *Kitabu'l-Musâyere*, Kitabu'l-Musâmere ile birlikte, Çağrı Yy., İstanbul 1979, 227 vd. Kabir azabı hakkındaki tartışmalar için bkz. Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat (Kabir Hayatı)*, Sebat Ofset, Konya 1990, 263 vd. ; Yar, 109 vd.

[215] Lemmes, 70; Massé, Henri, *L'Islam*, Librairie Armand Colin, Paris 1948, 109.

[216] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 806a. Ayrıca bkz. Tirmizi, *Tefsîru'l-K*ur'*an*, 447.

ilgili inanç, Kur'an'da yer almasa bile özellikle Ehl-i Sünnet tarafından belirgin şekilde öne çıkarılıp savunulmuştur.

II. KIYAMET GÜNÜ

Kıyamet, Kur'an'daki ahiret anlatımının önemli unsurlarından bir tanesidir. *Yevmu'l-kıyame* (kıyamet günü) tabiri ise, kıyametin gerçekleştiği zamanı göstermektedir. *Kavm* kökünden türemiş olan *kıyamet*, yine aynı kökten gelen daha bir çok isim ve fiil ile birlikte, Kur'an'daki yerini almıştır.

Araplar, bir şahsın ayakta durduğunu ifade etmek için, *kâme er-racul kıyamen* demektedir.[217] Suyun donması, hayvanın durması, çarşının canlı olması için de aynı fiilin kullanıldığı görülmektedir.[218] Kehf Suresi 77. ayette Musa ile arkadaşının hikayesi anlatılırken, onların yıkılmak üzere olan bir duvar buldukları, onu düzelttikleri (ayağa kaldırdıkları) haber verilmektedir. Bu düzeltme (ayağa kaldırma, dikme), *ekâme* fiili ile dile getirilmektedir.[219] Kavm kökünün idarecilikle ilgili kullanımı,[220] Türkçe'de de yer alan tabirle, işlerin ayakta tutulmasını ve devamını ifade içindir. Allah'ın isimlerinden *el-Kayyûm*[221] -Hz. Ömer'in okuyuşu ile *el-Kayyâm*[222]- *müdebbir* (işleri düzenleyen) anlamındadır.[223]

*Kavm*in lugat anlamı göz önüne alındığında, *dik durmak, dik olmak*, *ayakta durmak*, *ayakta tutmak*, *kaldırmak*, *doğru* ve *düzgün olmak* anlamları

---

[217] İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, V, 43; el-Cevherî, V, 2016. Kıyam, *culûs*un (oturma) zıddıdır. İbn Manzûr, XII, 496.

[218] el-Cevherî, V, 2016.

[219] *el-İkâme bi'l-mekân*, bir yerde bulunma (ikamet etmek) anlamına gelmektedir. el-Cevherî, V, 2017. *el-İkâme*nin devam (er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 692), bir şeyi yerine getirmek, hakkını vermek anlamları da vardır. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 692. *et-Takvîm,* düzeltmek, doğrultmak (er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 693), *el-istikâme* ise doğru ve düzgün olmak demektir. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 692. Araplar düzgün mızrağı, *ramhun kavîm* diye tabir etmektedir. el-Ezherî, IX, 356.

[220] *Kayyimu'l-kavm*, toplumun idarecisidir. el-Ezherî, IX, 358. Halifeye *el-kâim bi'l-emr* denilmektedir. el-Ezherî, IX, 359. Araplar, *el-kavm* tabirini kadınlardan ayrı olarak yalnızca erkekler için kullanırlar. İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, V, 43; el-Ezherî, IX, 356. Ayrıca bkz. Hucurat (49), 11. Bu kullanım erkeklerin idari yeteneklerine ve toplumun ayakta durması konusundaki önemlerine işaret sayılabilir. İlgili olarak bkz. Nisa (4), 34.

[221] Al-i İmran (3), 2.

[222] el-Cevherî, V, 2018.

[223] el-Ezherî, IX, 359. Zemahşerî, *kayyum*u *dâim* ve *bâki* diye de anlamaktadır. ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, II, 285. Ayrıca bkz. Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Musennâ et-Teymî, *Mecâzu'l-Kur'an*, I-II, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1981/1401, I, 78.

öne çıkmaktadır.[224] Bu manalar, mecaz yoluyla, *işin ayakta durması*, *yolunda gitmesi* anlamına gelmektedir. Kur'an, *kavm* kökünün zıddı olarak *el-ivec* kelimesini kullanmıştır.[225] İvec, *duvar* ve *odundaki eğriliği* ifade ettiği gibi, *dindeki noksanlığa* ve *kötü ahlaka* da isim olmuştur.[226] Dolayısıyla bu iki kelime arasında, hem hakîkî hem de mecâzî anlamda bir karşıtlıktan söz edilebilir. *Kavm* köküne İbranca'da da rastlanmaktadır. Kitab-ı Mukaddes'te ise kavm; *kalkmak, uyanmak, diriltmek* anlamında kullanılmaktadır.[227]

Kıyamet, *yevmu'l-ba's* (dirilme günü) ve *Allah'ın huzurunda halkın ayakta durduğu gün* olarak anlaşılmaktadır.[228] Bâcûrî de kıyamet ismi için *insanların kabirlerinden kalkmasını (kıyam) ve o günde Rab'lerinin huzurunda durmasını (kıyam)* öne çıkarmaktadır. Yine o günde, *insanların lehinde ve aleyhinde delillerin ortaya çıkacak olması* da bu isimlendirmenin nedenleri arasında yer almaktadır.[229] Zümer Suresi 68. ayette halkın kıyamı doğrudan zikredilmektedir: "...Sonra ona bir kez daha üflenir. Bir de onlar kalkmış (kıyam) bakarlar." Mutaffifin Suresi 6. ayet de halkın Rab'leri için kalkacaklarını (kıyam) belirtmektedir. Cevherî (ö. 393/1003), *kıyamet*in maruf olduğunu (bilindiğini) düşünerek, onu tarif etmemektedir. [230]

Kur'an, *kavm* kökünün fiil halini, kıyamet yerine sık sık baş vurduğu *saat* kelimesi ile birlikte kullanmaktadır.[231] *Zamandan bir parça* anlamına da gelen *saat* kelimesinin *kavm* kökü ile birlikte *kullanılması*, kıyametin bir anda ortaya çıkmasını/başlamasını göstermektedir.[232] Kavm burada, *ortaya çıkmak*, *meydana gelmek* anlamındadır. Zemahşerî, *kavm* kökünün bir kullanımına

---

[224] İlgili olarak ayrıca bkz. Gezgin, Ali Galip, *Tefsirde Semantik Metod ve Kur'an'da Kavm Kelimesinin Semantik Analizi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2002, 174 vd.
[225] Kehf (18), 1.
[226] Bkz. İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 489-490.
[227] Bkz. Masson, *Le Coran et la Révélation Judéo-Chrétienne*, II, 714. Kitab-ı Mukaddes'teki kullanımlar için bkz. Eyub (14), 12; Mezmurlar (88), 10-12; Işaya (26), 14, 19. Ayrıca söz konusu kelimenin Aramca kökenli olduğuna dair tespitler de mevcuttur. Jeffrey, 244.
[228] el-Ezherî, IX, 360. İlgili olarak ayrıca bkz. Gezgin, 181.
[229] el-Bâcûrî*, Şerhu Cevherati't-Tevhîd*, 387.
[230] el-Cevherî, V, 2018.
[231] Rum (30), 12, 14, 55; Gafir (40), 46; Casiye (45), 27.
[232] el-Beyâdî, Kemaleddin Ahmed, *İşârâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmam*, (by) 1949, 66.

işaret ederken, “Satranç oyunu kuruldu (kâmet)” örneğini vermektedir.[233]. Zaten “kurulma/ortaya çıkma”da başlangıç anlamı vardır. Dolayısıyla kıyametin uhrevî haller için başlangıç olması düşünülebilir.

Kıyamet kelimesi, Kur’an’da sürekli olarak *yevm* kelimesinin izafesi ile *yevmu’l-kıyame* şeklinde kullanılmaktadır.[234] Bilindiği gibi Araplar, önemli ve zorlu gördükleri zamanları, sıkıntıların devamı (uzunluğu) nedeniyle *yevm* ile tabir etmektedirler.[235] Kıyamet, tek başına ahiretin başlamasını ifade etmekle birlikte, *yevmu’l-kıyame* tabiri Kur’an’da ahiretle ilgili bütün süreci içine alacak genişlikte yer almaktadır.[236] Nitekim Ümeyye de *yevmu’l-kıyame* tabirini Kur’an’daki genişliğe paralel şekilde kullanmıştır.[237]

Kıyamet; genel olarak kalkma, uyanma, dirilme biçiminde anlaşılsa bile, yine kıyamette bir şuur açılımı, fikren uyanma, bilgilenme bakımından bir farklılaşma da bahis konusudur. Kur’an, bunu açıkça ortaya koymaktadır: “Sen gerçekten bundan gaflette idin. Senden perdeni kaldırdık ve bu gün gözün çok keskindir.”[238] Dolayısıyla kıyamet, insanla ilgili geniş manada bir uyanma/kalkma olarak anlaşılabilir.

A. KIYAMETLE İLGİLİ BAZI KAVRAMLAR

Kur’an, kıyameti farklı tabirlerle de isimlendirmektedir. Kıyamet genel anlamda ahiretin başlangıcı olarak kabul edildiğinde, Kur’an’ın kıyametle ilgili olarak tercih ettiği diğer kelimelerde de ahiret hayatı için başlangıç olma niteliğinin bulunması gerekecektir. Ama öte yandan, tıpkı kıyamet (yevmu’l-kıyame) gibi bahse konu kelimeler, genel bir bakışla ahirete dair bütün süreci

---

[233] ez-Zemahşerî, *Esâsu’l-Belâğa*, II, 285. Kıyamet, kelimesinin sonundaki *te* onun bir defada vaki olacağını göstermektedir. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 629.

[234] Bkz. Bakara (2), 85, 113; Al-i İmran (3), 55; Nisa (4), 87; Hud (11), 60.

[235] el-Ferâhîdî, VIII, 433.

[236] Kur’an, kıyamet gününde ortaya çıkacak hadiseleri dile getirirken, Allah’ın o gün insanlardan bazılarına bakmayacağını, onlarla konuşmayacağını belirtmektedir. Al-i İmran (3) 77. Yine Allah, o gün insanlar arasında hükmedecektir. Nisa (4), 141; Hacc (22), 17, 69; Secde (32), 25. Bazı insanlar için tartı (vezn) kurulmayacak (Kehf, 18/105), bütün insanlara hak ettikleri karşılık tam olarak verilecektir. Al-i İmran (3), 185. Ahiret sürecinin en son safhası olan azab da kıyamet günü ile birlikte anılmaktadır. Bkz Maide (5), 36; Hacc (22), 9; Furkan (25), 69.

[237] Ümeyye’ye göre, Kıyamet günü (ahiret) Allah katında hanif dini (ed-dîn el-hanîfe) hariç bütün dinler geçersiz olacaktır. İbn Hişam I, 60.

[238] Kaf (50), 22.

kapsayacak genişlikte kullanılabilmektedir. Söz gelimi *saat*, Kur'an'ın kıyamet (yevmu'l-kıyame) yerine en fazla kullandığı kelimedir.[239] Ancak "*Saat*ın gerçekleşeceğini zannetmiyorum..."[240] sözü ahiretin bütününe yönelik bir inkarı dile getirmektedir. Bununla birlikte *saat*ın zamanla ilgili olması ve başlangıç ifade etmesi nedeniyle, kıyamete hamli uygun görülmektedir.

Arapça'ya, Âramca'dan geçtiği söylenen[241] *saat*, Araplar tarafından *devenin başı boş bırakılması (ihmali) ve meraya salınması* için kullanılmaktadır. Ayrıca aynı kelimenin *geçip gitmek, kaybolmak* (helak olmak) anlamı da vardır.[242] Bu takdirde, *saat*, yer ve zamanla ilgili olmak üzere, iki türlü belirsizlik içermektedir. Başı boş bırakılan devenin yeri bilinmediği gibi, döneceği (çıkıp geleceği) zaman da belli değildir. Dolayısıyla Kur'an'ın kıyameti *saat* diye adlandırması, daha ziyade zamanındaki belirsizlikle ilgilendirilmelidir. Râzî, kıyametin *saat* diye adlandırılmasını iki nedene bağlamaktadır. Ona göre ya kıyametin bir anda gerçekleşecek olması ya da kıyametteki hesabın hızlı olması bu ismin verilme nedenidir.[243] Kur'an, zamandan bir parça[244] anlamındaki *saat* kelimesini sadece kıyamet anlamında değil, kısa bir *müddet*[245] ve *mutlak zaman*[246] anlamlarında da kullanmaktadır.

Kur'an, saat kelimesinden ayrı olarak, kıyametin (gerçekleşmesi kesin) bir gerçek[247] olduğunu belirtmek için onu, *el-hâkka*[248] ve *el-vâkıa*[249] diye

---

[239] İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Enam (6), 31; Araf (7), 34; Yusuf (12), 107; Neml (16), 77; Taha (20), 15; Naziat (79), 42.
[240] Kehf (18), 36.
[241] Jeffrey, *saat*ın Aramca kaynaklı olduğunu ve Süryanca eskatolojik metinlerde, Kur'an'daki eskatolojik kullanımına uygun şekilde yer aldığını tespit etmektedir. *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, 158.
[242] İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, III, 116; *Mucmelu'l-Luğa*, 362. Ayrıca bkz. ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, I, 467.
[243] er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XII, 208.
[244] er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 443.
[245] Yunus (10), 45.
[246] Tevbe (9), 117. *Saat*ın Kur'an'daki kullanımı için ayrıca bkz. Atay, *İslam'ın İnanç Esasları*, 204.
[247] İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, I, 100.
[248] Hakka (69), 1-3.
[249] Vakıa (56), 1.

adlandırmış, gerçekleşmesindeki yakınlığı[250] dile getirmek için de yine onu *el-âzife*[251] ve *yevmu'l-âzife*[252] diye nitelemiştir.

Mekke'li müşriklerle girdiği mücadelede, kıyametin ortaya çıkışındaki zorluğu ve dehşeti de konu edinen Kur'an, bu arada kıyameti çok güçlü ve ürkütücü kelimelerle de isimlendirmektedir: *el-Kâria*,[253] *es-sâhha*,[254] *el-gâşiye*,[255] *et-tâmmetu'l-kubrâ*[256] tabirleri, içerdikleri büyük bela, sıkıntı anlamları ile sözünü ettiğimiz bu zorluğa işaret etmektedir.

Dirilme (ba's) kıyametle birlikte düşünülebilir. Bu nedenle Kur'an'daki *yevmu'l-ba's* (dirilme günü)[257] ve *yevmu'l-hurûc* (çıkma/dirilme günü)[258] tabirleri *kıyamet günü* olarak anlaşılabilir. *Yevmu'l-cem'* (toplanma günü)[259] de o gün yani kıyamet günü insanların toplanacağını bildirmektedir.

B. KIYAMET ALAMETLERİ

Sistematik bir eskatoloji kurma çabasına girmeyen Kur'an, kıyamet alametlerinden de açık ifadelerle söz etmemektedir. Hatta alamet kelimesi

---

250 İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, II, 822; İbn Fâris*, Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 94.

251 Necm (53), 57.

252 Ğafir (40), 17.

253 *el-Kâria*, Kur'an'da iki ayrı yerde kıyamet anlamında kullanılmaktadır. Bkz. Hakka (69), 4; Karia (101), 1-3. Ra'd Suresi 31. ayette geçen *el-kâria* kelimesi ise büyük bela/felaket anlamındadır. *el-Kâria*nın yukarıdaki anlamı için ayrıca bkz. el-Ferâhîdî, I, 155; İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, I, 769; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, V, 72. İbn Fâris ilgili kökün *vurmak* anlamından hareketle belanın insana şiddetiyle dokunmasını ve vurmasını hatırlatmaktadır. Kıyamete de bu ismin (el-kâria) verilmesi aynı nedenledir. *Mekâyîsu'l-Luğa*, V, 72.

254 Abese (80), 33. *es-Sâhha*nın kulakları sağır eden ses ve büyük/şiddetli bela anlamları için bkz. el-Ferâhîdî, IV, 135. *es-Sâhha*, "Kulağına vurup sağır etme" ya da "Kulakları sağır edercesine bağırma" deyimleri içinde yer almaktadır. Bkz. ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, II, 8.

255 *Örtmek* (İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 545) anlamındaki bu kökten türeyen *el-gâşiye*, Kur'an'da, bütün insanları içine alan felaket (Yusuf, 12/107) ve kıyamet için (Ğasiye, 88/1) tercih edilmektedir. İlgili olarak ayrıca bkz. el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 591.

256 Naziat (79), 34. *et-Tâmme* kelimesinin dahil olduğu kök, bir şeyin haddi aşıp yükselmesi anlamındadır. İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, I, 151. Suyun yükselmesi de aynı kelime ile tabir edilmektedir. İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, I, 151. *et-Tâmme* (büyük, kaplayan), bütün belaların üzerinde bir bela diye anlaşılabilmektedir. el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 566.

257 Rum (30), 56.

258 Kaf (50), 42. *Yevmu'l-hurûc*, kabirlerden çıkma anlamına gelebilir. Bkz. el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 425. Araplar, bayram gününe, insanlar çıkıp toplandığı için *yevmu'l-hurûc* adını vermektedirler. İbn Kuteybe, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'an*, 419.

259 Şura (42), 7; Teğâbun (64), 9.

Kur'an'da bu anlamıyla hiç yer almamaktadır. *Alamet* kelimesinin çoğulu olan *alâmât*, Nahl Suresi 16. ayette, *yeryüzünde yol bulmaya yarayan işaretler* anlamında geçmektedir. Zuhruf Suresi 61. ayette ise, *...ve innehû le ilm li's-sâa* ibaresi iki farklı (*ilm/alem*) okuyuşla "o, kıyamet için bir bilgidir..." ya da "o, kıyametin bir alemidir (işaret)..." anlamlarına gelmektedir.[260] Enam Suresi 158. ayette yer alan "Rabb'inin ayetleri" ifadesi *kıyamet alameti* olarak anlaşıldığı gibi,[261] Muhammed Suresi 18. ayette bulunan *eşrâtu's-sâa* (kıyametin şartları) ifadesi de *kıyametin alametleri* olarak anlaşılabilmektedir: "Onlar artık, kıyametin kendilerine ansızın gelmesini beklemektedirler. Şartları gelmiştir. O, kendilerine geldikten sonra, hatırlamalarının onlara ne faydası vardır?" Araplar, *şart* kelimesini *alamet* (işaret) anlamında kullanmışlardır.[262] Hadislerde de kıyametten önce vukuu öngörülen hadiseler için hem *alâmet* hem de *şart/eşrât* kelimeleri geçmektedir.[263] Dînî kültürde ise, *alamet/kıyamet alametleri* tabiri daha belirgin şekilde yer almıştır. Buna göre, kıyamet alametleri, kıyametin yaklaştığına delâlet eden hadiselerdir.[264]

Kur'an, hem az sayıda kıyamet alametine yer vermekte, hem de bu zikrettiği alametlerle ilgili ayrıntıya girmemektedir. Henri Massé, Kur'an'da az sayıda alamete yer verildiğini, bunların daha sonra işlenip genişletildiğini dile getirmektedir. Kelamcılar tarafından boş bırakılan yerlere, Hadisciler ve Kıssacılar malzeme yığmıştır.[265] Macdonald da Kur'an'ın kıyamet alametleri ile ilgili çok az bilgi verdiğini tespit etmektedir.[266] Tor ise, Hz. Peygamber'in ahiret telakkîsinde kıyamet alametlerinin hiç bir rol oynamayışını, söz konusu

---

[260] İlgili olarak bkz. el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 387.

[261] Bkz. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIV, 8.

[262] Bir kimse deve ve koyunlardan satılık olanları ayırdığında *şart* tabiri tercih edilerek, *eşrate min ibilih ve ganemih* "Deve ve koyunlarını işaretledi" denilmektedir. İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, III, 260. Şartın *alamet* anlamı için bkz. İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, III, 260; er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 379; el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 111. Zemahşerî, şartın *ilk* ve *önce* anlamları olduğuna dikkat çekmektedir. Ayrıca bir şeyin öncesinde meydana gelenler için "şartları gerçekleşti" ifadesinin kullanıldığını hatırlatarak, *eşrâtu's-sâa* tabirini de en son dile getirdiğimiz yorumla ilgilendirmektedir. *Esâsu'l-Belâğa*, I, 486.

[263] *Eşrâtu's-sâa* tabiri için bkz. İbn Mace, *Fiten* 25; Tirmizi, *Fiten*, 34. *Alamet* kelimesi Tirmizi'nin *Sünen*'inde kıyametle ilgili bab başlıklarında yer almaktadır. *Fiten*, 38, 56. Ayrıca hadislerde kıyamet alametleri için *âyât* tabiri de geçmektedir. İbn Mace, *Fiten*, 25.

[264] el-Beyâdî, *İşârâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmam*, 67.

[265] Massé, 109.

[266] Macdonald, "*al-Kıyama*", II, 1111.

telakkînin bir karakteristiği olarak görmektedir.[267] Dolayısıyla denilebilir ki, müslüman kültürde mevcut olan kıyamet alametleri, ilgili yorumlar, o yorumlara bağlı gelişen kültürel birikim, daha ziyade hadisler ve müslüman toplumun beslendiği diğer kaynaklar -özellikle Ehl-i Kitap kültürü- tarafından oluşturulmuştur. Bu hususta Kur'an'ın payı son derece azdır.

Kur'an'da zikredilen *Ye'cüc Me'cüc* ve *Dâbbetu'l-arz*ın kıyamet alameti oldukları açıkça belirtilmemektedir. Her ikisinin geçtiği ayetler, ancak hadis kültürü[268] ve Ehl-i Kitap kültürü ile desteklendiği zaman, onlar kıyamet alameti olarak anlaşılmaktadır. Hezekiel 38. ve 39. babta, *gog ve magog*tan söz edilmektedir. Sindersky, Kur'an'daki *Ye'cüc ve Me'cüc*ün kaynağı olarak, Tevrat'taki ilgili bölümleri göstermektedir. [269] Demombynes ise Daniel 7.ve 8. bablardaki yaratık hikayeleri ile *Dâbbetu'l-arz* arasında ilgi kurmaktadır.[270]

Eski Araplar da *Ye'cüc ve Me'cüc*ü bilmekteydi. Ama bu iki kelimenin Arapça olduğu tartışmalıdır.[271] *Ye'cüc ve Me'cüc* Kur'an'da iki defa yer almaktadır. Öncelikle Kehf Suresi'nde, Zülkarneyn kıssası içinde geçmektedir. Buna göre Zülkarneyn, dünya üzerinde bozgunculuk yapan *Ye'cüc ve Me'cüc*ü, önlerine bir set yapmak sûretiyle engellemiş ve Rabb'ın vaadi gelene kadar o seddin engelliyici olacağını bildirmiştir.[272] *Ye'cüc ve Me'cüc*ün zikredildiği diğer ayette, onların açılmasından (serbest bırakılması) söz edilmekte, gerçek vaadin (kıyamet) yaklaşmış olduğu dile getirilmektedir.[273] Aslında *Ye'cüc ve Me'cüc*le ilgili olarak Kur'an'da yer alan ifadeler, hadislerde de belirgin

---

[267] Tor, 70.

[268] *Ye'cüc ve Me'cüc* ile ilgili olarak bkz. Muslim, *Fiten ve Eşrâtu's-Sâa*, 1. *Dâbbetu'l-Arz* ile ilgili olarak bkz. Muslim, *Fiten ve Eşrâtu's-Sâa*, 13.

[269] Sindersky, D. *Les Origines des Légendes Musulmanes dans le Coran et dans les Vies des Prophétes,* Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1933, 134.

[270] Demombynes, 452-453. *Ye'cüc ve Me'cüc* ile ilgili olarak ayrıca bkz. Vahiy (20), 8-9.

[271] Jeffrey, 288. İbn Manzûr, her iki kelimenin de hemzeli ve hemzesiz şekilde okunabileceğini belirtmektedir. Ateşin alevlenmesi anlamındaki *eccet en-nâr* tabirini, her iki kelimenin iştikakı için zikretmektedir. Tuzluluğu nedeniyle yakıcı olan su da *el-mâu'l-ucâc* diye tabir edilmektedir. İbn Manzûr, Arap dili açısından söz konusu iki kelimenin yapıları üzerindeki farklı takdirleri de dile getirmiş, fakat bu iki kelimenin Arapça olmayabilecekleri ihtimalini de göz önüne almıştır. *Lisânu'l-Arab*, II, 206. Zülkarneyn kıssası için bkz. Kehf (18), 83-100. Kıssanın sonuna doğru kıyamet vurgusu, sûr unsuru ile birlikte güçlendirilmiştir.

[272] Kehf (18), 98.

[273] Enbiya (21), 96-97.

şekilde görülen[274] ve kıyametten önce dünyayı saracak olan fitneye işaret edebilir.

*Dâbbetu'l-arz*ın mahiyeti hakkında bilgi vermeyen Kur'an, kıyametle ilgili bir kontekste, onun yerden çıkarılacağını, insanlara, Allah'ın ayetlerine inanmadıklarını söyleyeceğini haber vermektedir.[275] Ancak *Dâbbe*nin kıyametten sonra çıkacağı da söz konusu edilebilir: "Söz (kıyamet) gerçekleştiği zaman, onlar için yerden bir hayvan (*dâbbe*) çıkarırız. Onlara, insanların ayetlerimize, gerçek anlamda inanmadıklarını söyler."[276] Dolayısıyla *Dâbbetu'l-arz*ın kıyamete alamet olarak anlaşılması güçleşmektedir. Bununla birlikte kıyametin on alametini sayan hadis, *Dâbbetu'l-arz*ı da bahsedilen alametlerin içine almaktadır: "On ayet ortaya çıkmadan kıyamet gerçekleşmeyecektir. Güneş battığı yerden doğacak, Dâbbe, Ye'cüc-Me'cüc, Deccal ve Duman çıkacak, İsa inecek, Doğu, Batı ve Arap Yarımada'sında üç çökme gerçekleşecektir. Bundan sonra Aden kuyusundan bir ateş çıkacak, insanları mahşere sevk edecektir." [277]

Zikri geçen hadise göre, yine kıyametin on alametinden biri olan *Duman* ile Duhan Suresi 44. ayette geçen *duman* (duhan) arasında ilgi kurulmaya çalışılmış, ama İbn Mesud, vahyin inişine de şahit olmuş birisi sıfatıyla, ayetin kıyametle değil, Mekke'li müşriklerle alâkalı bulunduğunu belirtmiştir. İbn Mesud, Hz. Peygamber'i yalanlayıp, ona karşı gelen Kureyş'in kıtlığa maruz kaldığını, leş yediklerini, açlıktan çevrelerini dumanlı görmeye başladıklarını belirtmekte, Duhan Suresi'nin 10. ayetini okumaktadır: "Göğün açık bir dumanla geldiği ânı bekle!" Aynı surenin 12. ayeti de müşriklerin başlarındaki beladan kurtulmak için Allah'a yalvardıklarını haber vermektedir.

---

[274] Kıyametten önce çok büyük karışıklıklar/çatışmalar (katl) çıkacak (Muslim, *Fiten ve Eşrâtu's-Sâa*, 3; Tirmizi, *Fiten,* 33; İbn Mace*, Fiten*, 14), ilim kalkacak, cehl artacak (Tirmizi, *Fiten*, 34; İbn Mace, *Fiten,* 14), emanete riayet kalmayacaktır. Tirmizi, *Fiten*, 38.

[275] Neml Suresi 82. ayette *dâbbe mine'l-arz* tabiri yer almaktadır. Araplar yerde yürüyen varlıkları *dâbbe* diye adlandırmaktadır. İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, II, 263; *Mucmelu'l-Luğa*, 237. *Debb* ve *debîb* hafif yürüyüş anlamındadır. Çoğunlukla hayvan ve haşerat için kullanılmaktadır. Sıvının yavaşça ilerlemesi, elbisenin yavaş yavaş eskimesi de bu kelime ile tabir edilmektedir. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 306. *Dâbbe*, Kur'an'da canlı anlamında da kullanılmış (Bakara, 2/164; Hud, 11/ 6; Nur, 24/45), Hz. Süleyman'ın asasını kemiren varlık da *dâbbetu'l-arz* diye adlandırılmıştır. Sebe (34), 14.

[276] Neml (27), 82.

[277] Ebû Davud, *Melâhim*, 12.

Duhan Suresinin 15. ayeti ise İbn Mesud'un en önemli argümanıdır: "Azabı sizden az bir şey kaldıracağız, sonra siz yine döneceksiniz." İbn Mesud, kıyamet günü onlardan azab kaldırılır mı?" diye sormaktadır.[278] Dolayısıyla zikri geçen ayetteki dumanın kıyametin bir alameti olarak değerlendirilmesi uygun değildir.

Yine özellikle hadislerde[279] bir kıyamet alamet olarak zikredilen Hz. İsa'nın nüzûlü de, Kur'an'dan bazı ayetlerle desteklenmeye çalışılmaktadır. Aslında Kur'an'ın Hz. İsa'yı bu anlamda öne çıkarma çabası bulunmamaktadır. Ancak bazı ayetler, bilhassa onun ölmediği ve ref' edildiği[280] yönünde yorumlanmış, böylece yine onun nüzûlü için bir zemin oluşturulmak istenmiştir. Konunun Kur'an'daki anlatımına baktığımızda görüyoruz ki, Yahudiler Hz. İsa'yı katletmek için harekete geçmiş ama başarılı olamamış, onu öldürememişlerdir.[281] Ancak, Hz. İsa'nın öldürülmediğinin Kur'an'da yer alması, onun ölmediği şeklinde anlaşılmamalıdır. Üstelik Kur'an'da Hz. İsa'nın ölmediğine dair kanıt bulunmadığı halde, Al-i İmran Suresi 55. ayette onun öldüğü açıkça dile getirilmektedir: "O zaman Allah demişti: Ey İsa! Seni öldüreceğim, kendime yükselteceğim, kafirlerden temizleyeceğim, sana tabi olanları kıyamet gününe kadar kafirlere üstün kılacağım..." Ayette "öldüreceğim" diye tercüme ettiğimiz kelime (muteveffîke), *tevaffa* fiili ile ilgilidir. Bu fiil, *bir şeyi tam olarak almak*, *bir şeyin tamamını almak* [282] anlamında olduğu halde, mecaz yoluyla *ölmek/öldürmek* (vefat ettirmek) için kullanılmaktadır. Hz. İsa'nın ölmediği iddiasında bulunanlar ise, fiilin hakiki anlamını öne çıkarmaktadırlar. Buna göre Hz. İsa, öldürülmemiş (ölmemiş); alınmıştır (*kabz*/yükseltilmiş).[283] Taberî, buradaki *vefat*ın *uyku* anlamına geldiğine dair bir yaklaşımdan da söz etmektedir. O takdirde Hz. İsa,

---

[278] Buhari, *Tefsîru'l-Kur'an*, 44.
[279] Muslim, *Fiten*, 23; İbn Mace, *Fiten,* 36; Tirmizi, *Fiten*, 52, 59, 60, 61.
[280] Bkz. Nisa (4), 157-158. el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 162, 248.
[281] Nisa (4), 157.
[282] İbn Manzûr, XV, 400.
[283] İlgili yaklaşım için bkz. et-Taberî, III, 394.

uyutulmuş ve yükseltilmiştir.[284] Zemahşerî ayette yer alan *müteveffîke* tabirini bizim de yukarıda tercüme ettiğimiz gibi anlamış ve "Seni öldüremeyecekler, aksine seni daha önce belirlediğim ecele yetireceğim (o zamana kadar bekleteceğim.)" diye yorumlamıştır.[285] Hz. İsa'nın yükseltilmesi ise manevî bir yükseltme (yüceltme) olarak anlaşılabilir.

Hz. İsa'nın ölümü ile ilgili olarak Kur'an'da geçen ifadelerin çelişik olduğunu ileri süren Macdonald, Hz. İsa'nın dönüşü hususunda ispat edici olarak görülen tek ayeti (Zuhruf, 43/61) de kapalı bulmaktadır.[286] Daha önce de üzerinde durulduğu gibi, Zuhruf Suresi'nin 61. ayetinde yer alan *...ve innehû le ilm li's-sâa*, ibaresi "o, kıyamet için bir ilim (bilgi)dir/bir alem (işaret)dir..." şeklinde (okunabilmekte ve) anlaşılabilmektedir. Aynı ibarede geçen zamir ise hem Kur'an'a hem de Hz. İsa'ya irca edilebilmektedir.[287] Nisa Suresi 159. ayet de Hz. İsa'nın nüzûlü ile ilgilendirilmiştir: "Ehl-i Kitap'tan hiç bir kimse yoktur ki, ölüm kendisine geldiği zaman ona (İsa'ya) iman etmiş olmasın. Kıyamet gününde ise, o (İsa), onların aleyhine şahitlik eder." Ayetteki zamirlerin ikisinin de İsa'ya icası durumunda, anlam şöyle olacaktır: İsa inecek, Ehl-i Kitap'tan her bir kimse de, İsa ölmeden ona inanacaktır.[288] Zemahşerî, İsa'nın inmesinde ayrı olarak, ölüm anındaki her bir yahudi ve hırıstiyanın, İsa'ya (onun peygamber ve kul olduğuna) inanacağını dile getirmektedir.[289] Bununla birlikte Zemahşerî, ayeti İsa'nın nüzûlüne delil sayan yaklaşımı da naklederek, ayette geçen ve imanın mef'ûlü olan *h* zamirini, Allah'a veya Hz. Muhammed'e irca eden görüşlere de yer vermektedir.[290] Söz konusu tercihe göre, Ehl-i Kitap'tan, ölüm anındaki her bir fert, Allah'a veya

---

[284] et-Taberî, III, 394. Yukarıdaki yaklaşımlar hususunda ayrıca bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 432-433; el-Bûtî, Ramazan, *İslam Akaidi*, Çeviri: Mehmet Yolcu-Hüseyin Altınalan, Madve, İstanbul (ty), 337.

[285] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 432. Üzerinde durduğumuz konuyu tartışan Atay, *tevaffâ* fiilinin insanlar için kullanıldığında hep ölümle ilgili olduğunu belirtmektedir. *İslam'ın İnanç Esasları*, 212-213. Şelut da *teveffâ*nın ilk akla gelen anlamının ölüm olduğunu ifade etmektedir. Şelut, *el-Fetâvâ*, (by) (ty), 60.

[286] Macdonald, "*İsa*", Encyclepédie de L'Islam, I-VI, E. J. Brill, Leiden 1927, II, 559.

[287] Bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 494. Söz konusu ayetin Hz. İsa ile ilgilendirilmesi için bkz. İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'an*, 400; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 376.

[288] Söz konusu ayetin nüzûl-ü İsa ile ilgilendirilmesi hususunda bkz. el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 248.

[289] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 580.

[290] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 581.

Hz.Peygamber'e iman edecektir. Ayetin sonunda bildirildiği üzere, İsa'nın ahirette Ehl-i Kitap aleyhine şahitlik yapacak olması da, en son yaklaşımı desteklemektedir. Aksi halde İsa, kendisine inanan kimselerin aleyhine niçin şahitlik yapsın?

Ayrıca yukarıdaki ayetin nüzûl-ü İsa'ya hamli, izahı gereken bir takım problemleri de beraberinde getirmektedir. İsa inecek, o gün yaşayan Ehl-i Kitap da bir bütün olarak ona inanacaksa, bu iman, gerçek bir iman sayılabilir mi? Çünkü inanma, bir tercih olarak ortaya çıkmayacaktır. Yine Hz. İsa'nın nüzûlüne kadar geçen Ehl-i Kitab'ın durumu ne olacaktır? Ayet, istisna etmeden bütün Kitap Ehli'ni içine alacak bir genişlik ifade etmektedir. Burada kastedilen kimseler, Hz. İsa'nın nüzûlüne şahit olan kimseler değil, bütün bir Ehl-i Kitap'tır.[291] Dolayısıyla ayet, Hz. İsa'nın nüzûlü ile ilgili gözükmemektedir.

Hz. İsa'nın ineceğinden söz eden hadisler bir çok ayrıntıya girdiği halde,[292] Kur'an'ın bu konuya hiç girmemiş olması son derece ilgi çekicidir. Yahudilerin mehdî anlayışı[293] ve Hıristiyanların İsa'yı beklemeleri,[294] özellikle hadislerde görünen nüzûl-ü İsa için kaynak olarak algılanmış, bu durum, Ehl-i Kitap kültürünün müslüman ahiret telakkîsi üzerindeki en önemli tesiri olarak görülmüştür.[295]

Hz. Peygamber'in risaletinden sonra, İsa'nın dönüşünü zorunlu kılacak bir neden bulunmamaktadır. İslam inançları açısından da bu dönüşün, inanılması zorunlu bir unsur olduğu söylenemez.[296]

---

291 Bkz. Atay, *İslam'ın İnanç Esasları*, 213.

292 Hz. İsa'nın inişi çok ayrıntılı anlatılmıştır: "Allah, İsa b. Meryem'i gönderdiği zaman Dimeşk'in doğusundaki ak minareye, kırmızı boyalı iki elbise içinde, ellerini iki meleğin kanatlarına koymuş olarak iner. Başını eğdiği zaman su damlar, kaldırdığı zaman inciler dökülür..." İbn Mace, *Fiten*, 33.

293 Yahudilerin mesih anlayışı için bkz. Kutluay 130 vd. Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, Sidre Yy., Samsun 1997, 32. Kutluay, Yahudilikte mevcut olan mesih inancının Tevrat'taki kaynaklarını müphem bulmaktadır. Bkz. *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, 131-132.

294 Bkz. Matta (16), 27; (25), 31; Markos (8), 38; Luka (91), 26. Söz konusu ayetlerin Hıristiyan ahiret telakkîsi içindeki değerlendirilişi için bkz. Atasagun, 127 vd.

295 Tor, 91. Ayrıca genel etkilenme iddiası için bkz. Demombynes, 452-453.

296 "Hz. İsa, normal bir vefaatla vefaat etmiştir. Son peygamber geldikten sonra eski bir peygamber bir daha niye gelsin." Yakıt, *İslam Dini Esasları (Basılmamış Ders Notları)*, Isparta 1998, Mehdilik, s. 2.

Nitekim İsa'nın nüzûlü de dahil olmak üzere, bütün kıyamet alametleri ile ilgi hadisler, hadis tekniği açısından belli doğruluk kriterlerine ulaşmış görülse[297] bile, Kelam kitaplarında rahatça yer alamamış, ifade ettikleri konular, inanç esasları arasına girememiştir. Çünkü her biri, belirli tariflerle ortaya konulamayacak nitelikte dağınık, türlü anlamaya muhtemel ifadeler, çelişkiler barındırmaktadır. Söz gelimi *Deccal* ve *Mehdî* hadislerinden, inanılması zorunlu bir bütünlüğe ulaşılması oldukça güçtür. Hadisler hem ayrı ayrı, hem de aynı konunun değişik anlatımları olmaları açısından ele alındığı zaman, zorluklarla, yani çelişik durumlarla karşılaşılacaktır.[298] Fiten hadislerinin anlaşılmasındaki güçlükler için hadis mecmualarının fiten bölümlerine bakılabilir. Daha ziyade ilgili oldukları dönemin şartlarını taşıyan ifade kalıpları, yerel unsurlar, kabile adları, yer isimleri (Kureyş, Şam, Aden, Fırat gibi),[299] bilinen ve o gün güçlü bulunan (Kostantiniyye gibi) bazı merkezlerin fethini haber veren[300] çeşitli ifadeler söz konusudur. İbn Mace'nin *Sünen*'inde yer alan bir habere göre Hz. Peygamber, Mekke yakınlarında bir bâdiyede, *Dâbbetu'l-arz*'ın çıkacağı yeri (deliği) göstermiştir.[301] Kıyametin bütün insanlıkla ilgili bir hadise olduğu düşünüldüğünde, yukarıdaki tarihî ve yerel tespitlerin, kıyamet alameti olarak anlaşılması tartışmalı hale gelmektedir.

Konunun başında dile getirdiğimiz *eşrâtu's-sâa* (kıyamet alametleri), Hz. Peygamber'in risaleti olarak da anlaşılmıştır.[302] Hz. Peygamber'i ahir zaman (âhiru'z-zaman) peygamberi olarak niteleyen Halîmî (ö. 403/1012), kıyamet ile Hz. Peygamber arasında başka bir peygamber olmadığı için, onun

---

[297] İsa'nın nüzûlü ile ilgili hadislerin tevatüre ulaştığı iddiası için bkz. Kettânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ebi'l Feyz Cafer el-Hasenî İdrisî, *Nazmu'l-Mütenâsir fi'l-Hadisi'l-Mütevâtir*, Dâru'l-Maârif, Haleb (ty), 147. Söz konusu hadislere dair, sened ve metin açısından bir inceleme yapan Hayri Kırbaşoğlu, zikredilen tevatür iddiasının geçersizliğini tespit etmekte ve ilgili hadislerin içerik açısından da çelişkiler barındırdığını dile getirmektedir. Bkz."*Hz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi*", İslâmiyât III, Sayı: 4, Ankara 2000, 147-168. İsa'nın ref'i ve nüzûlü ile alâkalı nasları değerlendiren Şeltut, bunların bir inanç esası oluşturacak nitelikten uzak bulunduğunu belirtmektedir. Şeltut, *el-Fetâvâ*, 65. Kıyamet alametlerinden diğer bazıları ile ilgili haberleri değerlendiren Kettânî, Mehdi ve Deccal ile ilgili hadislerin de tevatüre ulaştığını düşünmektedir. *Nazmu'l-Mütenâsir*, 147.

[298] Bkz. Tirmizi, *Fiten*, 52-63.

[299] Bkz. Tirmizi, *Fiten*, 42, 49; İbn Mace, *Fiten*, 42.

[300] Muslim, *Fiten* ve *Eşrâtu's-Sâa*, 9.

[301] İbn Mace, *Fiten*, 31.

[302] Bkz. er-Râzî, *Mefâtîhu-Ğayb*, XXVIII, 60.

nübevvetini kıyametin ilk alameti olarak görmektedir.[303] Söz konusu yaklaşım, kıyamet alametleri hususunda gelişecek genel bir bakışın ortaya çıkmasında önemli görülebilir. Bunun yanında, zikri geçtiği üzere, *Ye'cüc ve Me'cüc*le birlikte kıyametten önce fesad ve fitnenin, bozgunculuğun artacağını belirten haberler yanyana getirildiğinde, kıyametten önce genel (dînî, sosyal vb.) bir bozulmanın yaşanacağı tespiti yapılabilir. Onun haricinde, yer, zaman ve şahıs bağlantılı alametlerin ortaya çıkmasını beklemek, bu alametlerin insanlar tarafından kıyametten önce bilineceğini, farkedileceğini düşünmek doğru olmayacaktır. Şeyh Bedreddin (ö. 823/1420), Hz. Peygamber'in dönemi de dahil olmak üzere, her dönemde kıyamet alametlerinin gerçekleşmesi konusunda beklentiler bulunduğunu dile getirerek, bu beklentilerin sürekli boşa çıktığını belirtmektedir. Ona göre, binlerce sene geçse dahi sözü edilen alametler gerçekleşmeyecektir.[304] Şeyh Bedreddin'in bu yaklaşımında, onun cismânî haşrı yani bedenî dirilmeyi reddetmesinin de etkisi görünmektedir.

C. KIYAMETİN ORTAYA ÇIKIŞI

Ahiretin başlangıcı olarak anlaşılan kıyamet, Kur'an'ın çok belirgin ifadelerle anlattığı bir safhadır. Söz konusu anlatımda vakıanın tasviri ile birlikte Peygamber'in yürüttüğü mücadeleye de katkı sağlanmış, ona inanmayan kimseler, bu hayatın geçiciliği konusunda uyarıldıktan sonra sarsıcı ve ürkütücü bir başlangıçla başka hayata geçeceklerini öğrenmişlerdir. Kıyametin zamanı, o anda yaşanacaklar, diriliş ve devam eden evreler Kur'an'ın tercih ettiği değişik kelime, kavramlar ve farklı üslûpla ilgi çekici hale getirilmiştir.

1. Kıyametin Zamanı

Kıyametin kesin olarak gerçekleşeceğini,[305] bunda hiç bir tereddüde yer olmadığını[306] tespit eden Kur'an, onun yakın bir gelecekte vukuu bulacağını da

---

[303] el-Halîmî, I, 341.
[304] Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, Çeviri: Cemil Yener, Elif Yy., İstanbul 1970, 105-106.
[305] Ğafir, (40), 59.
[306] Al-i İmran (3), 9.

ısrarla dile getirmektedir.[307] Kur'an'ın yakınlık vurgusu kıyametin gerçekleşmesindeki kesinliğe hamledilebilir. Zaten her bir kimse öldüğünde kendi kıyameti ortaya çıkmış olmaktadır.[308]

Müşrikler, kıyametin yakın bir gelecekte vukuu bulacağını duyunca, hemen vaktini, ne zaman gerçekleşeceğini sormuşlar[309] ve burada da istifhâmî bir tarzdan ziyade istihzâî bir tavır sergilemişlerdir.[310] Çünkü yakınlık vurgusuna rağmen Kur'an'ın kıyamet için bir vakit tayin etmemesi, onun ortaya çıkışı ile ilgili bilginin yalnızca Allah'a ait kılınması, müşrikler üzerinde çok önemli bir baskı oluşturmuştur.[311]

Peygamber de dahil olmak üzere, Allah'ın dışında hiçbir varlık kıyametin gerçekleşeceği zamanı bilmemektedir.[312] Bu bilginin Allah'a has kılınması, ulûhiyetle ilgili bulunabilir. Nitekim Fussilet Suresi 47. ayette *saat*ın bilgisi ile birlikte meyvelerin tomurcuklarından çıkması ve bir dişinin hamile kalıp doğurmasına dair bilgiler de yalnızca Allah'a atfedilmiştir.[313] Anlaşılıyor ki, insanın bilmediği çok şey vardır. Kıyametin vaktine dair bilgi de bilinmeyenler arasındadır. Taha Suresi 14. ayette yer alan, "Ben Allah'ım Ben'den başka ilah yoktur..." ifadesini, kıyametin kesin olarak gerçekleşeceği

---

[307] Enbiya (21), 1, 97; Kamer (54), 1. Bilindiği gibi Kur'an, kıyameti *yaklaşan* (el-âzife) (Necm, 53/54), *yaklaşan gün* (yevmu'l-âzife) (Ğafir, 40/18) diye de adlandırmaktadır. Hz. Peygamber de kıyametin yakınlığını vurgulamış, işaret ve orta parmağını göstererek, "Ben ve saat böyleyiz" demiştir. Tirmizi, *Fiten,* 25-39.

[308] Bu söz doğrudan Hz. Peygamber'e de nispet edilmektedir: "Sizden biriniz öldüğünde kıyameti kopmuştur..." ed-Deylemî, Hafız Şîreveyh b. Şehredâr b. Şîreveyh*, Firdevsu'l-Ahbâr*, el-Askalânî'nin Tesdîdu'l-Kavs alâ Müsnedi'l-Firdevs'i ile birlikte, I-II, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1997/1418, I, 169.

[309] Yasin (36), 48; Mülk (67), 25; ayrıca bkz. Ahzab (33), 63; Zariyat (51), 12; Naziat (79), 42.

[310] Zariyat Suresi 12. ayette *din günü*nü soran müşriklere, 13. ayette "O gün ateş üzerinde denenirler" ifadesiyle karşılık verilmiştir. En son zikredilen ayetteki ağır karşılık, onların istihzaları ile ilgilendirilmiştir. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVIII, 198-199.

[311] Maâric Suresi 41-44. ayetler bu anlamda değerlendirilebilir.

[312] Kıyametin ne zaman gerçekleşeceğine dair bilginin yalnızca Allah'a ait olduğu hususu için bkz. Ahzab (33), 63; Lokman (31), 34; Zuhruf (43), 85; Mülk (67), 25. İncillerde de kıyametin bilgisi Allah'a has kılınmıştır. Markos (13), 24-37; Matta (25), 13. Kıyametin vaktini Peygamber'in bilmediği hakkında bkz. Naziat (79), 43. "Gökteki melekler ve Oğul da gün ve saat (ın vakti) hakkında bir şey bilmezler." Markos, (13), 32.

[313] Lokman Suresi 34. ayette de kıyametin bilgisi sadece Allah'a has kılınmaktadır. Yine bu ayete göre, kişinin yarın ne kazanacağı ve nerede öleceği de kendi bilgisi dahilinde bulunmamaktadır. Yağmurun yağması ve rahimlerde olan (ın bilgisi) da Allah'a havale edilmiştir.

tespiti ile birlikte, vaktinin de gizlendiği tespitinin takip etmesi, bizim söz konusu bilgiyi ulûhiyetle ilgilendirmemizi haklı kılmaktadır.[314]

Kur'an, kıyametin gizliliğini vurgularken, onun kesin olarak gerçekleşeceğini dile getirmekte,[315] gizliliği de dünya hayatındaki ahlâkî davranışların karşılık bulma nedeni olarak açıklamaktadır: "Kıyamet (saat) mutlaka gelecektir. Herkes yaptığının karşılığını görsün diye, neredeyse onu gizleyecektim."[316] Yani, kıyametin vakti belli olmakla birlikte, Allah onun gerçekleşeceğine dair haberi de gizler, insanlara bildirmezdi. Ancak Allah, lütfunun bir eseri olarak ve insanlar lehine mazeret oluşturmamak için, kıyametin gerçekleceği bilgisini gizlememiş, onun gerçekleşeceğini haber vermiştir.[317] Dünyadaki denemenin gerçekleşebilmesi, ancak kıyamet vaktinin bilinmemesi ile mümkün olacaktır.[318] Ölüm; kişisel anlamda hayatın ne zaman son bulacağı insanlardan gizlendiği gibi, kıyamet de yani genel olarak insanları bekleyen son da gizlenmiş, böylece bütün insanlar, davranışlarını her türlü baskıdan uzak, özgürce gerçekleştirme imkânı bulmuşlar, hayata bağlı kalmışlardır.

2. Sûr-Nefha

Kıyamet (günü) ile ilgili olarak Kur'an'da zikredilen en belirgin hadiselerden bir tanesi *sûra üflenmesi*dir.[319] Ayetlere baktığımız zaman bu anlamda iki üfleme (nefh) görmekteyiz. Bunlardan bir tanesinde, Allah'ın

---

[314] Neml Suresi 65. ayette Allah'tan başka hiçbir varlığın gaybı bilemeyeceği tespit edilmiş, hemen akabinde ise insanların ba's zamanını bilemeyecekleri dile getirilmiştir. En son öne çıkan unsur, gayb bilgisi ile birlikte değerlendirildiği zaman kıyamete/ba'se dair bilginin ulûhiyetle ilgilendirilmesi kolaylaşmaktadır.

[315] Kur'an, kıyametin gerçekleşme zamanındaki belirliliği, *sayılı gün* (Hud, 11/104), *belli günün zamanı* (Hıcr, 15/38), *belli günün vakti/randevu* (Vakıa, 56/50) tabirleri ile ortaya koymaktadır.

[316] Taha (20), 15. Zikri geçen ayetle alâkalı olarak Ubey b. Ka'b'a farklı bir kıraat nispet edilmektedir: "...Onu (kıyameti) neredeyse kendimden (min nefsî) dahi gizleyecektim..." İlgili kıraat için bkz. et-Taberî, XVII, 187-188; el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 397b.-398a. İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'an*, 25; *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'an*, 227. Bu kıraat, kıyametin gerçekleşme zamanının gizlenmesini daha fazla vurgulayarak, söz konusu gizliliğin ulûhiyetle ilgisini belirginleştirmektedir.

[317] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II,532; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 44.

[318] İlgili olarak bkz. el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 398a.

[319] Enam (6),73; Kehf (18), 99; Taha (20), 102. Müminun (23), 101; Neml (27), 87; Yasin (36), 51.

diledikleri hariç, yerde ve gökte olanlar/insanlar çarpılacak (sâk),[320] dağları, denizleri, dünyayı ve semayı içine alan dehşet verici kozmik hadiseler gerçekleşecek,[321] ikinci nefhada ise insanlar ayağa kalkacaklardır (kıyam).[322] *Sûr*a üflenmesinden söz eden Kur'an, bir ayette de *nâkûr* adını verdiği başka bir şeyin kullanılacağını bildirmektedir.[323]

*Sûr*un anlaşılmasında, *üfleme* (nefh) bize yardımcı olabilir. Sûr kökü, *meyl* (eğrilik) anlamına gelmektedir.[324] Buna göre *sûr*, üflenen ve yapısında eğrilik bulunan bir şeydir ki, Araplar boynuza *sûr* demektedirler.[325] Râğıb İsfehânî, *sûr*u, "üflenen bir boynuz" diye tarif etmektedir.[326] Hz. Peygamber'e nispet edilen hadislerde aynı tarife şahit olunmaktadır.[327] Ehl-i Kitap kültüründe de eskatolojik bir unsur olarak boru (trompette) ve üflenmesi söz konusudur.[328]

Nâkur isminin geldiği kök, sesle ilgilidir, *ıslık çalmak*[329] *ud* ve *tefe vurmak*[330] anlamları vardır. Belki de az önce zikrettiğimiz ilk anlam nedeniyle *nâkur*, *sûr* olarak anlaşılmış, *nukira fi'n-nâkûr* ifadesi de *nufiha fi's-sûr*,"sûra üflendi" diye açıklanmıştır.[331]

Kıyametten hemen önce *sûr* ve *nâkur*un kullanımından söz edilmesi, bu iki aletin başlama/başlatma fonksiyonuna işaret edebilir. Nitekim sûr ve ve nâkûrun hakikat anlamında olmayıp, o günü (kıyamet) ilandan kinaye olduğu da dile getirilmiştir.[332] Zaten hem tarihte hem de Kur'an'ın indiği dönemde, boru (trompette), davul vb. şeylerin bu amaçla kullanıldığı kolayca

---

320 Zümer (39), 68.
321 Hakka (69), 13-16, Tekvir (81), 1-11.
322 Zümer (39), 68.
323 Müddessir (74), 8.
324 Bkz. el-Ferâhîdî, 7, 149; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, III, 320; el-Cevherî, II, 716; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, II, 31.
325 el-Cevherî, II, 716.
326 er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 498. Yukarıdaki tarifi telaffuz eden İbn Dureyd, kelimenin Yemen lehçesine ait olduğunu belirtmektedir. *Cemheratu'l-Luğa*, II, 745.
327 Tirmizi, *Kıyame*, 8; Darimi, *Rikak*, 79.
328 İlgili olarak bkz. Tor, 72-73; Demombynes, 454; Voltaire, II, 328. Ayrıca bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I-XII, Dâru'l-Fikr, (by) (ty),VII, 530-531.
329 İbn Fârîs, *Mucmelu'l-Luğa*, 710.
330 ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, II, 470.
331 İbn Fârîs, *Mucmelu'l-Luğa*, 710; er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 767; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 542.
332 Bkz. el-Mâğribî, 198.

söylenebilir. Hatta aynı aletler bu gün dahi -sembolik anlamda da olsa- benzeri amaçla kullanılmaktadır. Dünya hayatındaki işlevi açısından düşünüldüğü zaman sûr ve/veya nâkûr, bir grubun dağılan fertlerini toplamak için de kullanılmaktadır. Aslında söz konusu unsurların kıyametteki işlevi çok farklı değildir. Nitekim Kur'an'da, sûrdan sonra insanların toplanacağı bildirilmektedir.[333]

Sûr ve nâkûrun sesle de ilgisi vardır. Kur'an, dirilme öncesinde "tek bir çığlık"tan (*sayha vâhide*),[334] "tek bir bağırma/emir"den (*zecra vâhide*) [335] söz ettiği gibi, o gün bir "bağıran"ın (*munâdî*) yakın bir yerden bağıracağını[336] da ifadeleri arasına katmaktadır. Sûr, beraberinde bir korku da getirecektir.[337] Elbette korkunun sesle yakın ilgisi bulunmaktadır. İnsanı korkutan şeylerin başında, güçlü ve bilinmeyen/daha önce duyulamamış ses gelmektedir. Kur'an, insanların dirilmesi öncesinde bir çağırının (da'vet) gerçekleşeceğinden de bahsetmektedir.[338] Sûr ve nâkurun davet edici özelliğini, bu çağırı tespiti ile birlikte değerlendirebiliriz. Mâturîdî'nin ifadesine bakılırsa, az önce zikri geçen *sûr, nefha, sayha, davet* vb. kelimeleri, hakikate hamledenler bulunduğu gibi, hadisenin (ba's vs.) çabukça ve kolayca gerçekleşmesinden kinaye olduğunu öne çıkaranlar da vardır.[339]

Bundan sonra sûrun mahiyetini tartışmak çok anlamlı olmamaktadır.[340] Kur'an sûru kıyametin önüne koymuş, bu güçlü değişimi onunla başlatmıştır. Kur'an'da da sûrun mahiyetinden ziyade, onun bu sembolik değerine vurgu yapılmıştır.

---

[333] Kehf (18), 99; Taha (20), 102; Yasin (36), 51; Nebe (78), 18.
[334] Yasin (36), 49, 53; Kaf (50), 42.
[335] Saffat (37), 19; Naziat (79), 13.
[336] Kaf (50), 41.
[337] Neml (27), 87.
[338] Rum (30), 25.
[339] el-Mâturîdî*,* *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 505b. Nefhayı hızlılığa hamledenler, onunla "bir üfürme miktarı zaman"ın kastedildiğini belirterek, nefhayı, dünyadaki en hızlı şey olarak nitelemektedirler. *Te'vîlâtu'l-Kur'an* 587a. Nefhayı kolaylığa hamledenler ise, kişinin nefes almadaki kolaylığını hatırlatmaktadırlar. *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 735a. Abduh da nefhayı hızlılıkla ilgilendirmektedir. Bkz. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerim (Cuz'u Amme*), el-Matbaatu'l-Emîriyye, (Mısır) 1322, 5. Bu tercihlerde delil olarak görülen ayetler için bkz. Araf (7), 187; Enam (6), 31; Nahl (16), 77.
[340] Abduh, *sûr*un hakikatini araştırmanın caiz olmadığı kanaatindedir. *Cuz'u Amme*, 5.

3. Kıyametin "Kopması"

Kur'an, kıyametin ortaya çıkmasını/başlamasını anlatırken *sûr* ve *nâkûr*dan ayrı olarak, onun hızlıca, birden bire gerçekleşeceğini haber vermiştir. *Gözün kırpılması,*[341] *şimşeğin çakması*[342] anlamındaki *lemh* tabiri yanında,[343] kıyametin birdenbire/ansızın gerçekleşeceğini belirtmek için *bağte*[344] kelimesi de tercih edilmektedir. Kur'an, kıyametin ortaya çıkışını çok güçlü gürültü/ses olarak da tarif etmiştir. Kıyametin hızlıca, aniden ortaya çıkması ve güçlü ses arasında kolay farkedilir bir ilgi vardır. Beklenmeyen anda gerçekleşecek değişimler/yıkımlar her zaman gürültülü olacaktır. Kıyametin adı olan *el-kâria* ve *es-sâhha* kelimelerinde, Kur'an'ın zikrettiği bu unsurları bir arada bulma imkânınımız mevcuttur. *Büyük bela* demek olan *kâria*nın kök anlamı *vurmak*, *ses çıkarmak*tır.[345] Bir belanın insana *dokunması/vurması* ve *onu sarsması* ile *kâria* tabirinin belaya isim olması arasında, belirgin bir ilgi vardır.[346] Belanın şiddetlice ortaya çıkması, beklenmedik anda gözükmesi daha tesirlidir. *es-Sâhha* kelimesi ise, *kulakları sağır edercesine büyük bir gürültü*[347] anlamına geldiği gibi mecaz yoluyla, *büyük bela* anlamına da gelmektedir.[348] Dolayısıyla kıyamet; bir anda, çok güçlü, ürkütücü bir sesle, beraberinde de şiddetli baskılarla (bela/sıkıntı) ortaya çıkacaktır. Aslında Kur'an'ın belirgin şekilde dile getirdiği *tek bir nefha* (üfürme), *tek bir sayha* (çığlık), *tek bir zecra* (emir) tabirleri de sûrdan sonra gerçekleşecek olan şeyin hem hızlıca ortaya çıkacağını, hem de bunun Allah için çok kolay olduğunu göstermektedir.

---

341 er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XX, 60.
342 İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 631.
343 Nahl (16), 77.
344 Enam (6), 31; Yusuf (12), 107; Hacc (22), 55; Muhammed (47), 18. *Bağte* kelimesinin, hiç umulmadık anda ortaya çıkma anlamı için bkz. İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 80, er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 135. Ayrıca bkz. Şuara (26), 202; Zümer (39), 55. Kıyametin ansızın ortaya çıkışı Hıristiyan kültüründe de mevcuttur. Bkz. Markos, (13), 32 vd. Matta, (25), 13.
345 el-Ferâhîdî, I, 155.
346 el-Ferâhîdî, I, 155; İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, I, 769; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, V, 72.
347 İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, I, 105.
348 el-Ferâhîdî, IV, 135.

a. Kıyamet ve Evrendeki Bozulma

Kur'an'daki kıyamet tasviri hem fert ve cins olarak insanı, hem de insanın çevresinde yer alan varlıkları, kıyamet gününde yaşanacak zorlukları, yıkımı ele almaktadır. Dünyadan göklere, denizlerden dağlara, güneşe, aya, yıldızlara kadar geniş bir alanı içine alan söz konusu yıkım çok büyük bir infial uyandıracaktır. Kur'an, kıyameti, büyük sarsıntı (zelzele) ile beraber zikretmektedir. Dünya, *sarsılacak*,[349] *uzatılıp yayılacak*,[350] *içindeki ağırlıkları boşaltacaktır*.[351] Gök (sema) de *yarılıp ayrılacak*, *açılıp kapı kapı olacak*,[352] *soyulacak*,[353] *erimiş maden* (yağ tortusu) gibi olacaktır.[354] Tur Suresi 9. ayette kıyamet günü göğün *ileri-geri hareketinden* (savrulması) de söz edilmektedir.[355]

O gün dağlar; *hareket edecek*,[356] *güçlü şekilde sarsılacak*,[357] *un-ufak edilecek,*[358] *didilmiş renkli yünler gibi* olacaktır.[359]

---

[349] Hacc (22), 1; Zilzal (99), 1. Kur'an, *zelzele* tabirini manevi sarsıntı analamında da kullanmaktadır. Bakara (2), 214; Ahzab (33), 11. Ayrıca bkz. Vakıa (56), 4; Hakka (69), 14; Müzzemmil (73), 14. Naziat Suresi 6. ayette "Bir sarsıcı (er-râcife) sarstığı gün" ifadesi yer almakta ve arkasından "Onu *râdife* takip edecektir." (Naziat,79/ 7) ifadesi gelmektedir. İbn Abbas'a göre, surenin altıncı ayetinde yer alan *er-râcife* (sarsıcı) ilk nefha, *er-râdife* (terke binen) ise ikinci nefhadır. Buhari, *Rikak*, 43. Ayrıca Bkz. el-Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, 380; el-Kurtubî, *et-Tezkira*, 201.

[350] İnşikak (84), 3.

[351] İnşikak (84), 4; Zilzal, (99), 2.

[352] Hakka (69), 16; Müzzemmil (73), 18; Mürselat (77), 9; İnfitar (82), 1; İnşikak (84), 1; Nebe (78), 19.

[353] "Sema sıyrıldığı zaman." Tekvir (81), 11. Ayette geçen *kuşidat* fiili, kesilen hayvanın derisinin soyulması anlamına da gelmektedir. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 310.

[354] Maâric (70), 8. Bu ayette yer alan *el-muhl* kelimesi, maden eriği (el-Beydâvi, *Envârut-Tenzîl*, II, 526) anlamına geldiği gibi, zeytin yağının tortusu (İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 654) için de kullanılmaktadır. Rahman Suresi 37. ayette de sema yarıldığında *yağ gibi (kırmızı) bir güle* döneceğinden söz edilmektedir. Bkz. el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 454.

[355] "Sema çalkalanıp ileri-geri hareket ettiğinde." Tur (52), 9. Ayetteki *mevr* kökünü, *mevc* (dalgalanma) ve *tereddüd* (ileri-geri hareket) ile açıklayan İbn Fâris, Arapların ileri geri hareket eden deveyi *el-mûr* diye adlandırdığını tespit etmektedir. *Mucmelu'l-Luğa*, 654.

[356] Tur (52), 10; Tekvir (81), 3. Nebe Suresi 20. ayette dağların hareketinden söz edildiği gibi onların serâb olacağı (onlardan hiçbir şey kalmayacağı) da bahsedilmektedir. Bkz. el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 561; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII, 5540.

[357] Hakka (69), 14; Müzzemmil (73), 14.

[358] Vakıa (56), 5-6; Müzzemmil (73), 14. Dağların ufalanıp, yerin dümdüz ve boş kalacağı hususunda bkz. Taha (20), 105-107.

[359] Maâric (70), 9; Karia (101), 9.

Kur’an, güneş ve ayın belli bir zamana kadar hareket edeceklerini (akıp gideceklerini) belirtmiştir.[360] Kıyamet günü ise *güneş* ve *ay bir araya getirilecek (cem’)*,[361]*güneşin ışığı sönecek*,[362] *ay tutulacaktır*.[363] Ayrıca yıldızlar da *kaybolup düşecek* ya da *bulanıp ışıkları sönecek*, *dökülüp dağılacaktır*.[364] Kıyamet günü *denizler de fışkırtılıp akıtılacak/ ateşlenecektir*.[365]

O gün yer, başka bir yere, gökler de başka göklere dönüştürülecektir.[366] En son dile getirilen genel tespit, kıyametle birlikte evrenin uğrayacağı değişimin özlü bir ifadesidir.

b. Kıyamet ve İnsanların Durumu

Kur’an, kıyametle ya da geniş anlamda ahiretle ilgili anlatımı bir bütün olarak ele almaktadır. Bu anlatımda, katı bir tertip gözetildiği söylenemez. Kıyamet günü insanların yaşayacakları arasında, kıyametin hemen başında gerçekleşecek olanlar bulunduğu gibi, daha ileri safhalarda yaşanacaklar da -serpiştirilmiş olarak- bu anlatıma dahil edilmiştir. Biz, kıyametin başlangıcından, dünyadaki davranışların değerlendirildiği hesap safhasına kadar insanın karşılaşacağı şeylere genel tespitler çerçevesinde değineceğiz.

İlk nefha hem insan için,[367] hem de onun dışındaki kozmik düzen için[368] bir yıkım olarak öne çıkmaktadır. İnsan bu yıkıma şahit olacak mıdır? Yoksa bütün evrene yönelik gözüken harab, insanı da harab edecek ve onun bu yıkıma şahit olmasını engelleyecek midir? Şayet son söylediğimiz geçerli ise, aslında Kur’an, hiçbir insanın şahit olamayacağı bir şeyi canlı şekilde tasvir etmiş, insanlara onu tahayyül imkânı tanımıştır. Ama her ne olursa olsun Kur’an, bu yaşanacakları, *şe’yun nukr* “yadırgı (yabancı) bir şey” olarak tanımlamaktadır.

---

[360] Lokman (31), 29; Fatır (35), 13. Ayrıca bkz. Yasin (36), 40.
[361] Kıyame (75), 9.
[362] Tekvir, (81), 1. Zemahşerî, ayette yer alan *tekvir* tabirini yıkmak, vurmak şeklinde açıklamaktadır. *Esâsu’l-Belâğa*, II, 323.
[363] Kıyame (75), 8.
[364] Mürselat (77), 8; Tekvir (81), 2; İnfitar (82), 3.
[365] Tekvir (81), 6; İnfitar (83), 3.
[366] İbrahim (14), 48. Aynı ifadeler İşaya (65), 17 vd. da yer almaktadır.
[367] Zümer (39), 68.
[368] Hakka (69), 13-16.

Bahsi geçen değişik durum, insanlar için çok güçlü bir şuur açılımı sağlayacak, bütün insanlar eşit şekilde bilgilenecek, doğru bilgiye sahip olacaklardır.[369] Konuyla İlgili olarak Fazlurrahman, "İnsanın daha önce hiç hissetmediği şekilde şuura vardırılması"ndan söz etmektedir.[370] Ümeyye de her türlü gizliliğin kıyametle açığa çıkacağını dile getirmektedir.[371]

Kur'an, kıyameti, özellikle inanmayanlar için *zor*[372] ve *asık/buruşuk suratlı*[373] gün diye nitelerken, aslında o günde sıkıntı çekecek insana ve yaşayacaklarına[374] işaret etmektedir. Bilindiği gibi *el-kâria* ve *es-sâhha* da büyük bela/felaket anlamına gelmektedir. Bütünüyle manevi sıkıntı şeklinde anlaşılamayacak olan, daha maddi ögelerle dile getirilen zorluklar, dehşet verecek ve korku doğuracaktır.

Kıyametle birlikte insanların yaşayacağı bu dehşet hali tahayyülün son haddi zorlanarak dile getirilmektedir. O gün, *kalpler gırtlaklara dayanır*,[375] *gözler dikilip kalır*[376] ve *yere bakar.*[377] Kıyametteki sarsıntının gücünü öne çıkaran Kur'an, *o anda emzikli kadınların çocuklarını unutacaklarını*, *hamilelerin de çocuklarını düşüreceklerini* ifade etmektedir.[378] O günün, *çocukları ihtiyarlatacağı*ndan söz edilmesi[379] de oldukça ilgi çekicidir.

Şaşkınlık, kıyamet günü insanın yaşayacaklarının en belirginlerinden bir tanesidir. Kur'an'ın *acı ve felaket*[380] diye nitelediği bu günde kabirlerinden kalkan insanlar, *dağılmış çekirge*[381] ve *pervanelere*[382] benzemektedir. Pervane

---

[369] Kaf (50), 22.
[370] Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 183.
[371] el-Hadîsî, 181.
[372] Müddessir (74), 9; Furkan (25), 26.
[373] İnsan (76), 10.
[374] Gün; şiddeti, korkunçluğu nedeniyle *asık suratlı* diye tabir edilmiş olabilir. Ya da o günü yaşayan insanların başlarına gelen sıkıntı nedeniyle, *asık suratlı* tabiri onlara değil, güne nispet edilmiştir. Buradaki kullanım, *gündüzü oruçlu* tabirinde olduğu gibidir. Halbuki oruç tutan insandır. el-Mağribî, 263.
[375] Ğafir (40), 18. Ahzab savaşı sırasında Müslümanların yaşadığı korku da aynı deyimle anlatılmıştır. Ahzab (33), 10. Kur'an, kıyamet günü kalplerin çarpacağından da söz etmektedir. Naziat (79), 8.
[376] İbrahim (14), 42; Enbiya (21), 94.
[377] Kalem (68), 43; Maâric (70), 44; Naziat (79), 9; Ğaşiye (88), 2.
[378] Hacc (22), 1-4.
[379] Müzzemmil (73), 18.
[380] "Saat onların randevusudur ve saat daha bela, daha acıdır." Kamer (54), 46.
[381] Kamer (54), 7.
[382] Karia (101), 4.

(kelebek vb.) diye anladığımız *ferâş* kelimesi, kök itibariyle, *yaymak/yayılmak* anlamındadır.[383] İnsanların *ferâş*a benzetilmesi, bu hayvanın uçmaya başladığında bir tarafa doğru değil de, her bir ferdinin farklı tarafa gidiyor olması nedeniyledir.[384] Kıyamet günü yaşanacak sıkıntıların büyüklüğünü dile getiren Kur'an, Arap yaşam kültürüne atıf yaparak, o gün, *on aylık develerin başı boş bırakılacağını* haber vermektedir.[385] Araplar için hamileliğin son döneminde bulunan develer çok önemliydi ve kesinlikle başıboş bırkılmazdı. Ama günün şiddeti, o develeri de başıboş bıraktıracaktır.[386]

Sûra üflendiği zaman, insanlar arasındaki akrabalık ilişkileri kesilecek, birbirlerini soruşturamayacaklardır.[387] İnsanlar anne-babasından, kardeşinden, eşinden ve çocuğundan kaçacak; herkesin kendine yeter işi/derdi olacaktır.[388] Kişiye dostları, yakınları ve çocukları yardım edemeyecektir.[389] Müttakiler hariç, dostların o gün birbirlerine düşman olacaklarını bildiren[390] Kur'an, sıkıntıların insanı götüreceği daha ileri bir noktayı da göstermektedir: "O gün, hiçbir dost bir diğerini sormaz. Birbirlerine gösterildiklerinde inkarcı (mücrim) ister ki, oğullarını, eşini, kardeşini, kendisini barındıran aşiretini ve dünyada bulunan bütün herkesi o günün azabı için fidye versin de sonra kendisini kurtarsın."[391] Bu sözler, çöl yaşamının bir gereği olarak akrabalık ilişkilerini geliştiren, bunu karşılıklı menfaata dönüştüren[392] müşrik Araplara elbette çok şey ifade etmektedir. Daha ziyade tek başına yaşayan günümüz insanı ise yukarıda geçen ifadeleri kavramak için Kur'an'ın indiği dönemdeki sosyal hayata ayrıca göz atmalıdır. O gün yaşanacak olan sıkıntıların boyutunu göstermek isteyen Kur'an, insanların mevcut durumdan kurtulmak için dünya

---

[383] İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, IV, 486.
[384] er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXXII, 72.
[385] Tekvir (82), 4.
[386] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 779a.
[387] Müminun (23), 101.
[388] Abese (80), 34-37.
[389] Bkz. Duhan (44), 4; Mumtahine (60), 3.
[390] Zuhruf (43), 67.
[391] Maâric (70), 10-14.
[392] Mâturîdî, Araplar arasındaki akrabalık ilişkilerine işaret ettiği gibi, onların birbirlerine karşı neseble (akrabalar ve yardımcıların çokluğu) de övündüklerini hatırlatmaktadır. *Te'vîlâtu'l-Kur'an,* 437a. Tekâsür Suresi de bir bütün olarak en son işaret edilen hususta değerlendirilebilir.

ve içindekileri, hatta bunların bir kat fazlasını fidye olarak vermek isteyeceklerini dile getirmektedir.[393] Ancak bu mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla dünya hayatında geçerli olan ilişkiler, yine burada değerli olan şeyler, kıyametle birlikte başlayıp devam eden süreçte önemlerini yitirmiş, dünyadaki fonksiyonlarını da çoktan kaybetmiş bulunmaktadır.

c. Kıyamet ve Allah'ın Hakimiyeti

Hiç kimsenin bir diğerine fayda veremeyeceği[394] o günde, *mülk*,[395] *emir*[396] Allah'ındır. Allah, *din günü*nün sahibidir.[397] Aslında Kur'an'daki bu vurgular, kendi ilahları için bazı güçler vehmeden müşriklere yöneliktir.[398] Kıyamet günü hakimiyetin Allah'a ait olduğu dile getirilirken, arş ve arşın Kur'an'a muhatap olanlar tarafından algılanış şekli de değerlendirilmektedir. O gün, Allah'ın arşını sekiz melek taşıyacaktır.[399] Arş, *serîr* (taht, koltuk) vb. anlamlara gelse[400] de dilde; *izzet*, *mülk* ve *saltanat*a da işaret etmektedir.[401] Ayrıca Kur'an, arşı taşıyan melekler yanında, onun çevresinde bulunan meleklerin varlığından da söz etmektedir.[402] Kitab-ı Mukaddes'teki bazı ayetlerle (Daniel, 7/9; Hezekiel, 10/1; İşaya 6/1) diğer Ehl-i Kitap kültürüne müracaat eden Masson, söz konusu ayetlerde Allah'ın arşa oturmuş, etrafı da meleklerle çevrilmiş olarak göründüğünü belirtmektedir. Çevredekiler, hüküm gününde insanların amelleri için şahit ve savcı (accusateurs) olarak

---

[393] Bkz. Maide (5), 36; Ra'd (13), 18: Zümer (39), 47.
[394] İnfitar (82), 19.
[395] Enam (6), 73; Furkan (25), 26.
[396] İnfitar (82), 19.
[397] Bkz. Fatiha (1), 4.
[398] Bkz. Goldziher, *Le Dogme*, 5.
[399] Yukarıdaki tespite yer veren Hakka Suresi 17. ayet, Zümer Suresi 75. ayet ve Ğafir Suresi 7. ayetle birlikte değerlendirildiği zaman anlamı daha da belirginleşmektedir. Masson, meleklerin arşı taşıdığı bilgisinin ve sekiz sayısının Kitab-ı Mukaddes'te yer almadığını dile getirmektedir. *Le Coran et La Révélation Judéo-Chrétienne*, II, 723.
[400] el-Mağribî, 78-79.
[401] Arşın serir anlamı için bkz. İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 510. *Arşu'r-racul* tabiri, *kıvamu emrih* (işi yolunda/düzgün) demektir. *Mucmelu'l-Luğa*, 510. *Selle arşuh* tabiri ise *yıkılmak*, *helak olmak* anlamındadır. Bkz. *Mucmelu'l-Luğa*, 510; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, II, 107
[402] Karşılaştırmalı olarak bkz. Ğafir (40), 7; Zümer (39), 75.

sunulmuştur.[403] Allah'ın arşa istivası, eskatolojik anlamı dışında, O'nun varlık üzerindeki mutlak hakimiyetini de göstermektedir.[404]

Ayetlerdeki vurgu ortaya koyuyor ki, arş, bu gün olduğu gibi (tahta oturmak=idareyi ele almak), Kur'an'ın muhatapları için de saltanat sembolü olarak algılanmaktadır. Kaldı ki, Ümeyye bir beyitinde arşı taşıyan meleklerden bahsetmektedir.[405] Beydâvî'ye göre, Allah'ın kıyametteki hükümranlığı, *genel hüküm* (el-kadâu'l-âm) için halkın yanına çıkan hükümdarın durumu ile temsil edilmektedir.[406]

Kıyamet günü bir bütün olarak arz, Allah'ın kabzası(nda)dır (avuç),[407] gökler de Allah'ın *yemin*inde (sağ el) dürülmüştür.[408] Bu ifadeler, Allah'ın, o gün ızhar edeceği gücüne, celaletine, azametine delalet etmektedir.[409]

d. Kur'an ve Kıyametle İlgili Anlatım Özellikleri

Kur'an'daki kıyamet anlatımına bakıldığında oradaki üslûbun güçlü ve ilgi çekici olması yanında, yine güçlü bir tehdit unsuru barındırdığı, adetâ intikamcı bir söylemi her zaman hazır bulundurduğu söylenebilir. Yani Kur'an, gelecekte vukuu öngörülen bir hadisenin anlatımıyla ilgilenmekten ziyade, o hadiseyi Hz. Peygamber ve ona inanan mümin toplum lehine bir silah olarak kullanmaktadır. İnsanın gözlediği alana dahil bulunan güneş, ay, yıldızlar, yer, gökler vb. büyük cisimlerin düzenlerinde ve işlevlerinde meydana gelecek olan değişimlerin, alışılmış kalıpların dışında anlatılması, bunların insanlar üzerindeki ürkütücü etkisinin vurgulanması, söz konusu üslûbun en önemli karakteristiğidir. Ayrıca kıyamet, Kur'an'ın, henüz dünya üzerinde yaşayan bazı insanları cezalandırmak amacıyla geçekleşen bir takım büyük felaketler/azablar için kullandığı *el-kâria* ve *el-gâşiye* kelimeleri ile de

---

[403] Masson, *Le Coran et La Révélation Judéo-Chrétienne*, II, 723.
[404] Yunus, (10), 3; Taha (20), 5; Secde (32), 4; Hadid (57), 4.
[405] el-Hadîsî, 176.
[406] el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* II, 522.
[407] Zümer (39), 67.
[408] Zümer (39), 67. Enbiya Suresi 104. ayette Allah'ın semayı kağıt tomarı gibi düreceğinden söz edilmektedir.
[409] İlgili olarak bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 408.

isimlendirilmektedir.[410] Kıyametin ansızın ortaya çıkacak olması, onun yakın bir gelecekte vukuu bulacağının sık tekrar edilmesi, farklı tehdit unsurları içeren anlatıma ayrı bir güç katmaktadır. Bilindiği gibi, dünyada gerçekleşmiş olan azaplar/cezalandırmalar yani büyük felaketler ve yıkımlar da hep birdenbire, o azabı hak eden kimselerin ummadığı bir anda ortaya çıkmaktadır.[411] Kıyamet vaktinin belirsizliği yanında, onun aniden ve yakın bir gelecekte ortaya çıkacak olması, buna dair yapılan vurgular, mümin toplumda dahi değişik beklentilerin oluşmasına neden olmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber, nübüvvetin sonraki dönemlerinde, Deccal'den söz edince ashab, onun hemen ortaya çıkacağını düşünmüştür.[412] Öyleyse Kur'an'daki kıyamet anlatımı hakkında bir takım kanılara varmadan önce, söz konusu anlatımın ortaya çıktığı dönem ve o dönemde Peygamber'e karşı Mekke halkının takındığı tavır da göz önüne alınmalıdır.

Kur'an'ın, kıyamet ve genel olarak ahiretle ilgili güçlü ifadeleri, fizikî anlamda tahayyülü güç bir anlatımı benimsemesi, söz konusu üslûbun dünyada yaşayan insanları, tercihleri hususunda etkilemek, onları doğru davranışa yöneltmek amacını güttüğü yorumlarına da neden olmuştur.[413] Kur'an da, bahsi geçen ifade ve üslûbun bir *tezkire* (hatırlatma/öğüt) olduğunu, dileyenin öğüt alabileceğini haber vermektedir.[414] Kıyameti ve tabiî olarak ahireti insanlara taşıyan sözlerde, davranışları etkileyeci, doğru davranışa yönlendirici bir taraf olduğunu Hz. Aişe'den mervi bir hadisle de dile getirmiştik.[415] Ancak problem, söz konusu anlatımın hangi ölçüde bir gerçekliğe tekabul ettiği ve ne ölçüde davranışlar üzerinde etkinlik kurmak istediğidir. Bahsi geçen anlatım ve üslûp,

---

[410] *Kâria*nın dünyada gerçekleşecek bela için kullanılması hususunda bkz. Ra'd (13), 31. Ğaşiye kelimesi için bkz. Yusuf (12), 107. Tor, Semud halkının uğradığı yıkımı anlatmak için tercih edilen *sâika* (Zariyat, 51/44), *kâria* (Hakka 69/4) ve *racfe* (Araf 7/78) kelimelerinin kıyamet anlatımında da kullanıldığını belirterek, iki hadise arasındaki benzerliklere işaret etmektedir. *Les Origines de L'Islam et le Cristianisme*, 68.

[411] İlgili olarak bkz. Enam (6), 44; Araf (7), 95; Yusuf (12), 107.

[412] Deccal ile ilgili hadislerden bazıları için bkz. Buhari, *Fiten*, 26-27, *Bedu'l-Halk*, 7; Muslim, *Fiten ve Eşrâtu's-Sâa*, 82; Tirmizi, *Fiten*, 78. Tor, özellikle Ra'd Suresi 40. ayetten ve Ğafir Suresi 77. ayetten hareketle Hz. Peygamber'in dahi kıyameti, henüz kendisi hayatta bulunurken beklediğini iddia etmektedir. *Les Origines del'lslam et le Cristianisme*, 68.

[413] İlgili olarak bkz. Derveze, *Kur'anu'l-Mecîd*, 164 vd.

[414] Müzzemmil (73), 19; Müddessir (74), 54; İnsan (76), 29. Ayetlerin anlaşılmasıyla ilgili olarak bkz. el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 539, 545, 555.

[415] Buhari, *Fedâilu'l-Kur'an*, 6.

davranışların yönlendirilmesinde ciddi bir etkiye sahip olsa bile, bütünüyle bu etkiye hasredilmesi de sakıncalı görülmektedir.[416]

İhvan-ı Safâ, kıyamet ve ahiretle ilgili ismailî-batınî yorumlara giderken, Kur'an naslarını esas almakta ve onların hakikate hamlini uygun bulmayarak, söz konusu nasları kendi yaklaşımları doğrultusunda yorumlamaktadır.[417] İbn Sina da, elbette aynı gerekçeyle, yani Kur'an'daki anlatımın hakikate hamli durumunda ortaya çıkacak olan güçlükler nedeniyle ölümü, nefsin (bedenden ayrılmak sûretiyle) tahkîki şeklinde anlamaktadır. Dolayısıyla her bir kimsenin kıyameti (vaad, vaîd vb.) ölümle gerçekleşmiş olmaktadır.[418] Şeyh Bedreddin naslardaki kıyamet ya da ahiret anlatımının olduğu gibi gerçekleşmeyeceğini düşünmektedir.[419] Yukarıdaki yaklaşımları nedeniyle felsefî bakışı tercih edenler, Kur'an'da yer alan genel kıyameti inkar etmekle de suçlanmışlardır.[420]

Buna karşılık, İbn Hazm (ö. 456/1063), kıyametin vukuunda, ümmetin icması bulunduğunu, aksi bir kabulün de küfür oldğunu tespit etmektedir.[421] Râzî ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise kıyametle birlikte sema ve arzın harabına inanmanın vücûbunu, dolayısıyla bunu inkar eden kimsenin de küfrünü iddia etmektedirler.[422] Onların bu bakışı ile ortaya çıkıyor ki, Kur'an'daki anlatımın farklı bir üslûp denemesi, özünde kıyametle ilgili ifadelerin hakikate hamledilmesine engel teşkil etmemektedir.

Abduh, haberi asıl aldığı için, kıyamet günü dünya ve göğün nizamında ortaya çıkacak bir değişikliği kabul edilebilir bulmaktadır. Ancak neticede

---

416 Derveze, *Kur'an Cevap Veriyor*, 327. Ayrıca bkz. İzutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, 81-82.

417 Dağların bulutlar gibi hareket edişi (Neml, 27/88), reislerin -yağmurla geçen bulut gibi- ilim ve hikmetle geçişidir. Dünyanın canlanması su iledir. Denizlerin fışkırması (İnfitar, 82/3) ise yedi reisin ilminin zuhurudur. İhvânu's-Safâ, V, 246.

418 İbn Sina, *Risâle fî İsbâti'n-Nubuvvât ve Te'vîli Rumûzihim ve Emsâlihim*, Resâil içinde, Matbaatu'l-Cevâib, Kostantiniyye 1298, 88.

419 Şeyh Bedreddin, *Vâridat*, İnceleme ve Çeviri: Cemil Yener, Elif Yy., İstanbul 1970, 105-106.

420 Ebu'l-İz, II, 590.

421 İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-Usûl ve'l-Furû'*, I-II, Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut1984/1404, I, 15.

422 er-Râzî, *Usûlu'd-Dîn*, Mektebetu'l-Kulliyyât el-Ezheriyye, Kahire (ty), 120; İbn Teymiyye, *Mecmûatu'l-Fetâvâ*, II, 188.

ahiretle ilgili şartlar, bu gün içinde yaşadığımız şartlardan farklı olacaktır.[423] Filibeli Ahmet Hilmi ise bütün parçaları dahil olmak üzere, alemin ölüme mahkum olduğunu, kıyametin, sadece dînî değil aynı zamanda ilmî ve felsefî bir düşünce olduğunu söylemiş, aynı konuda ortaya çıkan bazı ilmî kıyamet teorilerine (güneşin ısı ve ışınını kaybetmesi, dünya ile bir gök cisminin çarpışması vs.) yer vermiştir.[424]

4. Ba's-Nuşûr ve İlgili Tabirler

Kur'an'da farklı kullanımlarına rastladığımız *ba's* kökü, eskatolojik anlamda ele alındığı zaman, ikinci nefhadan sonra yaşanacak hadisenin ismi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'an, *ba's*ın isim ve fiil şeklini eskatolojik olarak pek çok defa kullanmaktadır. *Ba's*, Kur'an'da kabre nispetle de kullanılmaktadır.[425] İbn Dureyd, *yevmu'l-ba's*i, *yevmu'l-kıyame* diye açıklamakta, o gün insanların kabirlerinden çıkacağını belirtmektedir.[426] *Ba's*, *yaymak*, *kaldırmak* (toz vb.) anlamındadır. *Ba'su'n-nâka*, tabiri ise, *devenin yularını çözüp göndermeyi*, *şayet deve çökmüş ise onu kaldırmayı* ifade etmektedir.[427] *Ba'se min nevmih* tabiri de *uykudan uyandırmak* anlamındadır.[428] Kur'an, ba'sı, *göndermek,*[429] *peygamber göndermek,*[430] *azap göndermek*[431] anlamlarında da kullanmaktadır.

Kıyametle birlikte gerçekleşecek olan dirilmenin Kur'an'daki bir diğer ismi de *nuşûr*dur (neşr).[432] Bu kök, *yaymak/yayılmak* (kokunun, elbisenin), (gece) *koyunun* (sürü) *dağılması* anlamlarına gelmektedir. *Neşeret el-ard*, tabiri

---

[423] Abduh, *Cuz'u Amme*, 5-6.
[424] Filibeli, 46-47.
[425] Hacc (22), 7.
[426] İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, I, 260.
[427] İbn Fâris*, Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 266; *Mucmelu'l-Luğa*, 79; el-Ezherî, II, 334; ez-Zebîdî, III, 171. Râğıb İsfehanî, ba'sı, *kaldırmak* ve *göndermek* (tevcih) diye anlamaktadır. *Mufredât,* 132.
[428] el-Ezherî, II, 334; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, I, 53.
[429] Maide (5), 31. Ayrıca ba's, *kalkmak*, fırlamak (Şems,91/12), *hareket etmek* (Tevbe, 9/44), *uyandırmak* (Enam, 6/60) anlamlarına gelmektedir.
[430] Bakara (2), 213; Al-i İmran (3), 164; Yunus (10), 74; İsra (17), 94; Furkan (25), 41.
[431] Enam (6), 65.
[432] Furkan (25), 3,40; Fatır (35), 9; Mülk (67), 15.

de (baharla birlikte) *yerin bitki bitirmesi* anlamındadır.[433] Yer bitkiyi bitirmiş, yaymış ve görünür kılmıştır. Kur'an, toprağın bitki bitirmesini tasvir ettikten sonra, "nuşûr da böyle olacaktır"[434] tespitini yapmaktadır. *Neşr* kökü, Kur'an'da, toprağın yeşertilmesi ve insanın diriltilmesi (inşâr/ihya) anlamında yer almaktadır.[435]

Ba's ve *nuşûr* (neşr) arasındaki farka işaret eden Ebû Hilâl Askerî, ba'sın dirilmek anlamını hatırlatarak, *nuşûr*un dirilme ile birlikte amellerin de neşri (ortaya çıkması) anlamına geldiğini belirtmektedir.[436]

Müşrik toplumdaki hakim kanaatın *ba's*i reddettiğini biliyoruz. Bununla birlikte Ümeyye, şiirinde söz konusu kelimeye yer vermektedir.[437] Kur'an'ın *ba's*ı sık kullanması ve ahiretin varlığı hususunda müşriklerle girişilen mücadelede, münakaşanın daha ziyade bu kelime etrafında gerçekleşmesi, onun müşrikler tarafından da teknik anlamıyla bilindiğini göstermektedir. Ayrıca Arapların ölüm sonrasına dair geliştirdikleri bir takım adetler de onların bir dirilme inancına (ya da beklentisine) sahip olduklarını ortaya koymaktadır.[438] Zaten Ehl-i Kitap kültüründe de diriliş motifi mevcuttur.[439]

Müşrik zihin yapısı, ba'sın imkânını reddedince, Kur'an onu hemen Allah'ın kudreti ile ilişkilendirmiş, gerçekleşmesinin *çok kolay* olduğunu belirtmiş, hatta bütün insanların yaratılmasının ve diriltilmesinin tek bir şahsın yaratılması ve diriltilmesi gibi olduğunu ifade etmiştir.[440] Ba'se akıl erdiremeyen ve "...Biz gerçekten diriltilecek miyiz?" diyen kimselere Kur'an, "Evet, hem de boyun eğmiş olarak geleceksiniz" diye karşılık vermiş ve ilave

---

[433] İlgili olarak bkz. el-Ferâhîdî, VI, 252; İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 699; el-Ezherî, XI, 338-340; el-Cevherî, II, 827-828; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, II, 443-444. *Neşr*in yayılma anlamı için bkz. İsra (17), 13; Furkan (25), 47; Tur (52), 3; Müddessir (74), 52; Tekvir, (81), 10.

[434] Fatır (35), 9.

[435] Zuhruf (43), 11; Abese (80), 22. *Nuşûr*un öldükten sonra dirilmek anlamı için ayrıca bkz. Ebû Ubeyde, 70.

[436] el-Askerî, 284. *Nuşûr*, geçişli bir fiil olarak kullanıldığı zaman *diriltme* (ihya) anlamına gelmektedir. el-Askerî. 284.

[437] "Ölümden ve ondan sonra *ba's*tan kork, bugün ve yarının kandırdığı kimselerden olma!" el-Hadîsî, 181.

[438] İlgili olarak bkz. Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 86.

[439] Bkz. Hezekiel (37), 1-4; İşaya (26), 19; Eyub (19), 25-26; Rasullerin İşleri (23), 6.

[440] Lokman (31), 28.

etmiştir: “Gerçekten o sadece *tek bir ses* (zecra vahide) tir. Bir de siz bakıverirsiniz.”[441] *Tek bir ses* (zecra vahide) tabiri Naziat Suresi 13. ayette de geçmektedir. Araplar bu *zecra* tabirini *deveyi sürmek ve onu engellemek* için kullanmaktadırlar.[442] Söz konusu ifade, *çobanın koyunlara bağırması* ve *onlara emretmesi* için tercih edilmektedir. Kur’an’da ise *ikinci nefha* yerine kullanılmaktadır. [443] Çökmüş olan devenin ayağa kalkması için verilen emir (zecr) ile ba’s arasında ilgi vardır. Çökmüş olan deve “tek bir emir” ile kalktığı gibi, insanlar da “tek bir emir”le kalkacaklar, yani dirileceklerdir.

Ba’s ve *nuşûr* dışında, *hurûc* (çıkmak),[444] *kıyâm* (kalkmak)[445] ve *haşr* tabirleri de Kur’an’ın dirilme ile ilgilendirdiği kelimelerdir. Kur’an, dirilmenin mahiyeti hakkında bilgi vermemiş, ancak dirilme konusu İslam düşüncesinde çok canlı şekilde tartışılmıştır. Söz konusu tartışma dah ziyade *haşr* ve *meâd* kavramları üzerinde cereyan etmiştir.

5. Haşr-Mahşer

Kıtlık, insanları civar bölgelerden şehirlere inmek zorunda bırakınca Araplar, bu durumu, *haşerethum es-sene* diye tabir ediyorlardı.[446] *Haşr*, aslında *toplamak* anlamındadır.[447] Ancak o, yine toplamak anlamına gelen *cem’*den farklı olarak *sevk* anlamını da içermektedir.[448] Nitekim Kur’an da haşrı, eskatolojik anlamı dışında *toplamak, sevketmek, sürmek* anlamında kullanmaktadır.[449] Haşrın eskatolojik kullanımı, *toplama/toplanma* anlamı ile

---

[441] Saffat (37), 18-19.

[442] İbn Fâris, *Mekâyîsu’l-Luğa*, III, 47; *Mucmelu’l-Luğa*, 339.

[443] el-Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, II, 292.

[444] “Gerçek olarak çığlığı duydukları gün, *hurûc* (çıkış) günüdür.” Kaf (50), 42. Aynı kökün diriliş anlamında kullanılması için bkz. Müminun (23), 25-27; Neml (27), 67-68; Kaf (50), 11; Maâric (70), 43. İbn Kuteybe, Arapların bayram gününe, -o gün insanlar çıkıp bir araya geldikleri için- *yevmu’l-hurûc* dediklerini belirtmektedir. *Tefsîru Garîbi’l-Kur’an*, 419.

[445] “...Sonra ona bir kez daha üflenir. Bir de onlar ayaktadır (kıyam), bakıyorlardır.” Zümer (39), 68.

[446] el-Ferâhîdî, III, 92; İbn Fâris, *Mekâyîsu’l-Luğa*, II, 66; *Mucmelu’l-Luğa*, 171; el-Ezherî, IV, 178; ez-Zemahşerî, *Esâsu’l-Belâğa*, I, 175; ez-Zebîdî, VI, 277.

[447] İbn Dureyd, *Cemheratu’l-Luğa*, I, 513; el-Fîrûzâbâdî, *Besâir*, II, 476.

[448] el-Askerî, 136. Askerî, Şuara Suresi 36. ayeti ilgili yaklaşımına delil olarak getirmektedir. Bu ayette Firavun’un şehirlere hâşirler (toplayıcılar) gönderdiği bildirilmektedir. Toplayıcılar aynı zamanda sihirbazları sevkedeceklerdir. *el-Furûk fi’l-Luğa,* 136. İbn Fâris haşrı, “sevk için toplama” şeklinde tarif etmektedir. *Mucmelu’l-Luğa*, 171.

[449] Taha (20), 59; Şuara (21), 36; Neml (27), 17; Naziat (79), 23; Haşr (59), 2.

birlikte ele alındığı zaman görülüyor ki, bu kelime Kur'an'daki kıyamet anlatımında, ba'sten sonraki safhayı (toplanma) ifade etmektedir. İbnu'l-Humam (ö. 861/1457) *neşr*i, insanların diriltilmesi olarak anladığı gibi, *haşr*ı da halkın önce hesap görülecek *mevkıf*e, sonra da cennet ve cehenneme sevkleri olarak tarif etmektedir.[450] Ancak Kur'an'daki eskatolojik dil yine devreye girmektedir. Diğer eskatolojik kelimelerde olduğu gibi haşr için de kesin bir tarif belirleme imkânı söz konusu değildir. Çünkü Kur'an, kendi yaptığı tertip esas alındığı zaman dahi, ba'sten sonra yaşanacak olan haşrı (toplanma), ba's de dahil olmak üzere, haşrdan önce ve sonra yaşanacak her şeyi içine alacak genişlikte kullanmaktadır. "O'na (Allah'a) haşrolunacaksınız."[451] ifadesi bu genişliği göstermektedir.

Kur'an, *haşr*ı doğrudan *ba's* yerine de tercih etmektedir.[452] Haşr, İslam düşüncesinde de özellikle Kelamcılar tarafından ahiretteki dirilişin (ba's, nuşûr, meâd) isimlerinden biri olarak öne çıkarılmıştır.[453] İslam Felsefecileri aynı konuyu tartışırken, daha ziyade *meâd* kelimesini kullanmışlardır.[454] Amidî ise haşr ve meâdı, "Vücûdundan sonra yok olan şeyin iâdesi"[455] olarak tanımlamakta, her ikisine aynı anlamı yüklemektedir.

---

[450] İbnu'l-Humâm, 213. Askerî, haşr gününü, ıstılâhî anlamda, insanların toplanacakları yere (mevkıf) haşr (sevk) olunacakları gün olarak tarif etmektedir. *el-Furûk fi'l-Luğa*, 136. Al-i İmran Suresi 12. ayette insanların cehenneme haşrından (sevk) bahsedilmektedir. İlgili olarak. ayrıca bkz. Kehf (18), 47.

[451] Bkz. Bakara (2), 203; Enam (6), 72; Enfal (8), 24; Müminun (23), 79; ayrıca bkz. Kehf (18), 47.

[452] "O gün yer onlardan ayrılır. Hızlıca (koşarlar). Bu bizim için kolay bir haşrdır." Kaf (50), 44. Beydâvî, ayetteki haşrı, *ba's* ve *cem'* olarak anlamaktadır. *Envâru't-Tenzîl*, II, 425. Ümeyye de bir beyitinde haşrdan söz etmiş, onun *sevk* (toplama) anlamını vurgulamıştır. "Topluca sürülecekleri belirli gün, teğâbun (aldanma) günüdür ki, tedbir fayda vermez." el-Hadîsî, 224.

[453] Gazzâlî, *Tehâfüt*'te ve *İktisâd*'da, Râzî de *Usûli'd-Dîn*'in ilgili bölüm başlıklarında *haşr* tabirini kullanmıştır. *Tehâfutu'l-Felâsife*, 241; *Kitabu'l-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut 1988/1409, 157; *Usûlu'd-Dîn*, 117.

[454] İbn Sina'nın doğrudan bu konuya dair yazdığı eserin adı *"Risâle Adhaviyye fi Emri'l-Meâd"*dır. İbn Rüşd de konuyu tartışırken *meâd* tabirini kullanmaktadır. Bkz. *Kitabu Fasli'l-Makâl ve Takrîru ma beyne'ş-Şerîati ve'l-Hikmeti mine'l-İttisâl,* Dâru'l-Meşrık, Beyrut 1973, 47.

[455] el-Âmîdî, *el-Mubîn*, 121.

a. Haşrın Mahiyeti

Ruh ve bedene dair yapılan tanımlamaların değişik olması, öldükten sonra dirilmenin (ya da ölümden sonra ortaya çıkacağı öngörülen yapının) mahiyeti hakkında da farklı yaklaşımları beraberinde getirmiştir. İbn Sina'nın yaptığı tasnifi esas alacak olursak, üç temel yaklaşımla karşı karşıya geliriz. Bunlardan biri, haşrı bütünüyle cismânî, diğeri sadece ruhânî, bir diğeri de hem cismânî hem de ruhânî kabul etmektedir.[456] İbn Rüşd'ün *Keşf*'te yaptığı ayırım da genel bölünmesi itibariyle, İbn Sina'nın yaptığı ayırıma uygundur.[457] Râzî, haşrı imkân dışı görenleri ve haşrın gerçekleşmesi konusunda tevakkuf edenleri de dahil etmek sûretiyle, beşli bir tasnif yapmıştır.[458] Haşrın cismânî olduğunu iddia edenler çoğunluk Kelamcılardır. Felsefeciler ruhânî olduğu kanaatindedirler. Haşrın hem cismânî hem de ruhânî olduğunu öne sürenler ise Gazzâlî ve Râğıb İsfehânî'nin de dahil olduğu ayrı bir gruptur. Kelamcılar ruhu latîf bir cisim olarak tarif etmektedir. En son yaklaşımı savunanlar ise ruhun ayrı bir varlığa (tecerrüd) sahip olduğunu düşünmektedirler. Sûfilerin çoğu, Şia ve Kerrâmiyye de aynı bakış açısını benimsemektedir.[459] Harpûtî, Gazzâlî ve Râğıb İsfehânî'nin bulunduğu gruba Mâturîdî'yi de dahil etmektedir. Onlara göre aslında (muhatap, mükellef, mutî ve âsi...) insan, bedenden ayrı olan ruhtur. Bedenin ölmesiyle de bu ruh ölmez. Ölüm, sadece ruh ile onun aleti konumundaki beden arasında bulunan ilginin (taalluk) kesilmesidir. Dolayısıyla *haşr* ya da *iâde*, parçalara ayrılan (teferruk) bedenin ve söz konusu ilginin (taalluk) geri dönmesidir.[460]

*Haşr*ı ve felsefî dildeki karşılığı ile *meâd*ı tarif eden Taftazânî, önce cismânî haşrdan söz etmiş ve onu, "Yokluktan (fenâ) sonra varlığa (vücûd) dönmek veya dağıldıktan (teferruk) sonra beden parçalarının toplanması (ictima'), ölümden sonra hayata, ruhların ayrıldıktan (müfarrakât) sonra bedenlere dönmesi (rucu')" diye tanımlamıştır.[461] Ona göre *avd* (iâde) ise bir

---

[456] İbn Sina, *Risâle Adhaviyye*, 38.
[457] İbn Rüşd, *el-Keşf*, 122-123.
[458] er-Râzî, *Kitabu'l-Erbaîn*, 287-288.
[459] Bkz. et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 88; et-Tûsî, Alâuddîn, *ez-Zahîra*, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1982, 257.
[460] el-Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelam*, 336.
[461] et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 82.

şeyin (daha önce) olduğu şeye dönmesidir (teveccüh).[462] Ruhânî meâd da "Ruhun bedenle ilgi kurmadan ve aletleri kullanmadan önceki (tecerrüd) haline dönmesi ya da ruhun maruz kaldığı kirlerden (zulumât) arınmasıdır (teberru')."[463] İbn Sina da meâdı, nefsin alemine dönmesi olarak anlamaktadır.[464]

aa. Kelamcıların Haşra Bakışı

Akla göre, iâdenin imkân dahilinde olduğunu dile getiren Kelamcılar,[465] naslardan hareketle de bunun zorunlu olduğunu belirtmişler, nasları hakikate hamlederek cismânî haşrda ısrar etmişlerdir.[466] İâdenin imkânını, Allah'ın her mümküne güç yetirdiğini ve cüziyyâtı bildiğini, üç öncül olarak ortaya koyan[467] Râzî, madumun (yok) iâdesini (ve dolayısıyla bedenin iâdesini) de caiz görmektedir.[468] Bedenin yok olmadığı ve parçalara ayrıldığı (teferrük) kabul edilirse, Allah'ın cüziyyâta dair ilmi ile bir insan bedeninin parçalarını diğer her şeyden ayırması (temyiz), dolayısıyla bedeni aynı ile iâde etmesi mümkündür.[469] Râzî, imkânı, cisim (kâbil) ve Yaratıcı (Fail) bakımından değerlendirmektedir. Buna göre cisim, bizzat taşıdığı özellikler gereği, iâdeye uygun bir yapı arz etmektedir. Allah (Fail) da cüziyyâtı bildiği için onları

---

[462] et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 82.

[463] et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 82.

[464] İbn Sina, *Risâle fi Sırri'l-Kader*, 3. Harpûtî, ruhânî haşrı, nefsin bedenle ilgisinin kesilmesi ve nefsin *ukûl* (akıllar) ve *nufûs* (nefsler) alemine çekilmesi olarak tanımlamaktadır. *Tenkîhu'l-Kelam*, 336.

[465] er-Râzî, *Muhassal*, 232. Ayrıca bkz. *Kitabu'l-Erbaîn,* 288; el-Beydâvî, *Tavâliu Envâr*, el-İsfehânî'nin Metâliu'l-Enzâr'ı ile birlikte, İstanbul 1305, 443. et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 134-135; Zeynuddîn, Kâsım el-Hanefî, *Kitabu'l-Musâmere*, Musâyere ile birlikte, Çağrı Yy., İstanbul 1979, 212-213. İsyan edenin cezalandırılmasını ve itaat edenin de mükafaatlandırılmasını aklen zorunlu gören Mutezile, neşr ve haşrı da aklen zorunlu görmüştür. Ehl-i Sünnet'e göre haşrın vukuu Allah'ın haber vermesiyle (vahiy yoluyla) sabit olmuştur. er-Râzî, *el-Mesâilu'l-Hamsûn*, Mecmua İçinde, Matbaatu Kurdistan el-İlmiyye, (Mısır) 1328, 378-379; İbnu'l-Humâm, 214-215. İlgili olarak ayrıca bkz. et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 234. Hz. Peygamber'in nübüvvetini, mucizenin delaleti ile izah eden Pezdevî, haşrın (ba's) da buna bağlı şekilde yani, Hz. Peygamber'in haber vermesi (Kitap) ile sabit olduğu fikrini savunmaktadır. *Usûlu'd-Dîn,* 156-157.

[466] er-Râzî, *Muhassal*, 232; *el-Mesâilu'l-Hamsûn*, 379; ed-Devvânî, Muhammed b. Esad es-Sıddîkî, *Celâl*, Servet-i Funûn Matbaası, İstanbul (ty), 108-109. Ayrıca bkz. el-Bezdevî, 156-157; İbnu'l-Humâm, 312-213.

[467] er-Râzî, *Usûlu'd-Dîn*, 117; *el-Mesâilu'l-Hamsûn*, 379.

[468] er-Râzî, *Kitabu'l-Erbaîn*, 288. Cüveynî, cevher ya da araz olsun her madum (yok olan) hâdisin iâdesini caiz görmektedir. *Kitabu'l-İrşâd*, 313.

[469] Karşılaştırmalı olarak bkz. er-Râzî, *Usûlu'd-Dîn*, 117-118; *Kitabu'l-Erbaîn*, 288.

toplamaya (cem') ve onlarda hayatı yaratmaya kadirdir. Dolayısıyla iâde mümkündür.[470] Ölümle bedenin yok olduğu, ya da parçalara ayrıldığı düşünülsün, Râzî'nin yukarıdaki yaklaşımı her iki ihtimali de farzetmiş görünmektedir. Bununla birlikte Kelamcıların çoğunluğu, madumun iâdesini değil, ayrılmış (dağılmış) beden parçalarının bir araya getirilişini (cem') savunmuşlardır.[471] Ancak ne madumun iâdesi, ne de cemden (te'lif) biri şeriatça tercih edilmiş değildir. Yani bu konuda dinin söylediği bir şey yoktur. Dolayısıyla haşrın *yeni bir yaratma* (en-neş'etu's-sâniye) ya da (aynı ile) *bir iâde* olması, kelamî açıdan hiç bir problem doğurmayacaktır. Yerin bitki bitirmesi (haşr) ve insanların diriltilmesi (neşr) arasında anolojik ilgi kuran nasları[472] katı bir literal bakışla değerlendiren Cüveynî, o gün yere verilecek bazı kabiliyetlerle, tıpkı bitkileri ve meyveleri bitirdiği gibi, canlıları (hayvanat) bitirebileceğinden (neşr) söz etmektedir.[473] İbn Hazm, cennet ve cehennemin mekân oluşları nedeniyle ba'sın cismânî olması gerektiğini düşünmektedir. İbn Hazm, haşr konusunda kemikleri asıl almış ve eti bir kisve gibi değerlendirmiştir. Her hangi bir hastalık nedeniyle yok olan et daha sonra yerine gelmektedir.[474] Kelamcıların bu yaklaşımı başta İbn Sina olmak üzere felsefî bakışı öne çıkaranlar tarafından reddedilmektedir.[475]

---

[470] er-Râzî, *Muhassal*, 232; *Kitabu'l-Erbaîn,* 288; el-Beydâvî, *Tavâliu Envâr*, 443; et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 134-135; Zeynuddîn, Kâsım el-Hanefî, 212-213.

[471] er-Râzî, *Muhassal*, 232; et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 134-135; ed-Devvânî, 109; el-Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelam*, 329.

[472] Bkz. Zuhruf (43), 11. Bir Müslim hadisinde dirilmeden önce Allah'ın yağmur yağdıracağı ve insanların bu yağmurla bitirileceği (diriltileceği) haber verilmektedir. *Fiten ve Eşrâtu's-Sâa*, 116.

[473] el-Cüveynî, *el-Akidetu'n-Nizâmiyye*, 78.

[474] İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, I-V,Tahkik: Muhmmed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Ceyl, Beyrut (ty), VI, 139-140.

[475] Râzî, Yunan Felsefesi'ne dayanan bu felsefî bakışı, müslüman dünyaya en iyi İbn Sina'nın naklettiği kanaatindedir. Bkz. *İ'tikâdâtu Firaki'l-Muslimin ve'l-Muşrikîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1982/1402, 91. Eski Yunan'da Pisagorcular, bedenden ayrılan ruhun bedensiz (incorporelle) bir hayatı olduğunu iddia etmektedir. Janet-Séailler, 890.

ab. İslam Felsefecileri ve Meâd

Fârâbî, ruhun maddeden ayrılışını ve ondan sonra yaşayacağını beyan etse de[476] onun sisteminde ruhun şahsi bir yaşama sahip olacağı fikri, İbn Sina'nın sisteminde olduğu gibi yeterince açık değildir.[477] Dolayısıyla cesedlerin haşrına karşı ruhânî meâdı İbn Sina'nın eserlerinden takip etmek -özellikle *Risâle Adhaviyye* doğrudan bu konuya dair kaleme alınmıştır- bir zorunluluk olarak karşımızda durmaktadır. Bununla birlikte İbn Sina, bazı eserlerinde cismânî haşrı benimsediği izlenimi veren ifadeler de kullanmıştır. Söz konusu durum İbn Sina'nın meâd ile ilgili yaklaşımı hususunda farklı kanaatlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.[478]

---

[476] Bkz. el-Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâzıla*, 105-106; *Uyûnu'l-Mesâil*, 18; *Fusûlu'l-Medenî*, 64-65.

[477] Gardet, *La Pansée Religieuse D'Avicenne*, 91. Ayrıca bkz. Ülken, "*İbn Sina'da Din Felsefesi*", A. Ü. İ. F. D., Cilt: IV, Ankara 1988, 88. Fârâbî'nin bu konudaki yaklaşımıyla ilgili tartışmalar bir yana, onun eserlerine ilk müracaatta ruhun bekâsına dair tespitler hemen farkedilmektedir. Ancak Fârâbî'ye göre, heyulânî seviyede kalıp kemale eremeyen cahil nefsler maddeden ayrılamayarak, madde ile birlikte yok olacaklardır. Bkz. *Kitabu's-Siyaseti'l-Medeniyye*, Matbaatu Meclisi Daireti'l-Maârif el-Osmaniyye, Haydarâbâd, 1349/1346, 53; *el-Medînetu'l-Fâzıla*, 142. Fârâbî'nin cahil nefslerle ilgili bu yaklaşımı onun, ruhun bekâsı hususundaki fikirlerinin karıştırılmasına neden olmuş gözükmektedir. Ruhun bekâsı konusunda Fârâbî'nin olumlu bir bakışa sahip olduğu hususu için ayrıca bkz. Aydın, Mehmet, "*Fârâbî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar*", İslami İlimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 5. Ankara 1982, 128.

[478] İbn Sina, *Necât*'ta ve *Şifâ*'da meâdın şeriat haricinde bir yolla bilinemeyeceğini belirterek cismânî haşrdan söz etmiş, ama bunun hemen akabindeki anlatım, ruhânî meâdın ifadesi olarak gelişmiştir. *en-Necât*, II, 152; *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*, I, 423; ayrıca bkz. *Ahvâlu'n-Nefs Risâle fi'n-Nefs ve Bekâihâ ve Meâdihâ*, Risalelerle birlikte, Tahkik: Ahmed Fuad el-Ehvânî, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, (Kahire) 1952/1371, 127. İzmirli, İbn Sina'nın cismânî haşrı inkar etmediğini öne sürmektedir. "*İbn Sina Felsefesi Şahsiyet ve Hususiyeti Metod ve Sistemi*", Büyük Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sina Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tedkikler İçinde, Sayı: VII, Türk Tarih Kurumu Basımevi, İstanbul 1937, 34; *İslam'da Felsefe Akımları*, Hazırlayan: N. Ahmet Özalp, Kitabevi, İstanbul 1997, 140. Ahmet Hamdi Akseki de İzmirli'nin yukarıdaki kanaatini paylaşmaktadır. "*Ruhiyat Mabadettabia*", Büyük Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sina Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tedkikler İçinde, Sayı: VII, Türk Tarih Kurumu Basımevi, İstanbul 1937, 44. Fazlurrahman ise İbn Sina'nın *Necât*'ta cismânî haşrı kabul ettiği halde, özellikle belli bir seviye gözeterek kaleme aldığı *Risâle Adhaviyye*'de bunu şiddetle reddettiğini belirtmektedir. "*İbn Sina*", İslam Düşüncesi Tarihi, I-IV, içinde, Çeviri: Osman Bilen, İnsan Yy., İstanbul 1990, II, 124. Bkz. *Risâle Adhaviyye*, 93. İbn Sina'nın cismânî ve ruhânî meâdla ilgili bu (çelişik) yaklaşımının değişik eserlerinde veya bir eserin farklı bölümlerinde hatta bir eserin aynı bölümünde dahi yer alabileceğini -az önce *Necât*'taki ve *Şifâ*'daki duruma işaret etmiştik- dile getiren Suleyman Dunya, bahsi geçen durumun anlaşılmasında iki ihtimalden söz etmektedir. Buna göre İbn Sina, ya konuyla ilgili asıl kanaatini saklamak istemiş ama bunu başaramamış, onu telaffuz etmiştir. Ya da okuyucusunu tedrici bir şekilde doğru bakışa taşımak istemiş, önce meşhur/basit görüşü, sonra kendisince doğru bakışı öne çıkarmıştır. *Risâle Adhaviyye'*ye yazdığı önsözden, 23-24.

Meâdın ölümle (ruhun bedenden ayrılması/kurtulması) gerçekleştiğini düşünen[479] Felsefeciler, cismânî lezzetlerden bahseden nasların tevili için cismânî haşrın imkânsızlığını bir argüman olarak görmüşlerdir.[480] İbn Sina'nın yaklaşımına göre, hissî lezzetlerle ilgili ifadeler halkın geneli için ortaya konulmuş temsillerdir.[481] Ayrıca bu ifadeleri, haberî sıfatlarla kıyaslayan İbn Sina, haberî sıfatların tevili gibi onların tevilini de zorunlu görmektedir.[482] Yani o, şeriatın uhrevî konularla ilgili zahirî anlatımının hakikate hamledilemeyeceği kanaatindedir. Hakikat, ancak mahsus (hissedilen) şeylerle düşünebilen insanlara, bir takım temsillerle anlatılabilecektir.[483] Dolayısıyla sevap ve ikap, bu şekilde temsil edilmeseydi, insanlar ümit etmez (rağbet) ve korkmazdı (rehbet).[484] İbn Sina'ya göre, beden toprağa döndükten sonra, maddesi aynı olsa bile, ortaya çıkan insan ilk insan değildir.[485] Ruhun ilk beden dışında bir bedene reddi ise tenâsuhtür.[486]

İbn Sina, bedenî unsurların bütünüyle ihmal edildiği sadece ruha yönelik bir lezzet ve elem tasavvur etmektedir.[487] Aslında İbn Sina'nın öngördüğü aklî ve hissî lezzet ve elem, basit/sıradan (hasis) nefsler içindir. O, aklî lezzetlerle ilgili yaklaşımını daha ileri taşıyarak, gerçek lezzete eren mukaddes nefslerin (el-enfus el-mukaddese) illiyyîn derecesine ulaşacağını düşünmektedir.[488] Felsefeciler, ruhun ilim ve ameldeki yetkinliğine (kemal) göre saadet ve şekavetle/aklî lezzet ve elemle karşılaşacağını öne sürmektedirler.[489] Onlara göre ruh, bedende bulunduğu sürece gerçek lezzetlere ulaşamayacaktır. Çünkü bedenî lezzetler gerçek lezzetler değildir. Ruhun

---

[479] el-Fârâbî, *Fusûsu'l-Medenî*, 64. İhvân-ı Safâ, ba'sı; cesetle birlikteliğinden (ittihad) sonra ruhun ondan ayrılması diye tarif etmektedir. *Resâil*, V, 244. Ölüm; nefsin (ruh) doğuşudur. *Resâil*, III, 37. Ayrıca bkz. İbn Sina, *Risâle fi Sırri'l-Kader*, 3.

[480] el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 242; İbn Sina, *Risâle Adhaviyye*, 55 vd.

[481] İbn Sina, *Risâle Adhaviyye*, 44 vd.; *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*, I, 423; el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 240-241.

[482] el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 241.

[483] İbn Sina, *Risâle Adhaviyye*, 50-51; *en-Necât*, II, 167; *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*, I, 423.

[484] İbn Sina, *Risâle Adhaviyye*, 60-61; ayrıca bkz. *en-Necât*, II, 167.

[485] İbn Sina, *Risâle Adhaviyye*, 51.

[486] İbn Sina, *Risâle Adhaviyye*, 57.

[487] İbn Sina, *Risâle Adhaviyye*, 116-117; *en-Necât*, II, 159; *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*, I, 423 vd.

[488] İbn Sina, *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât*), I, 432; *en-Necât*, II, 160.

[489] el-Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, 18; İhvânu's-Safâ, V, 172.; İbn Sina, *Ahvâlu'n-Nefs*, 139-140.

bedende bulunuşu, onun için bir ceza (ukûbet)dır.[490] Yine onlar, aklî lezzetlerin hissî (duyusal) lezzetlerden daha üstün olduğunu öne sürmüşlerdir.[491] İbn Sina'nın tespitine göre müslüman Felsefeciler, aklî saadete bedeni saadetten daha fazla rağbet ederler. Hatta bedenî saadete hiç iltifat etmezler.[492] Her nefsî güce özel lezzet/hayr ve elem/şer vardır. Söz gelimi şehvetin lezzeti; arzusuna ulaşması, gazabın lezzeti; zafer, hıfzın lezzeti; hadiseleri olduğu gibi hatırlamaktır. *Nefs-i nâtıka*'nın kendine has kemâli ise makulleri idrakidir.[493] Nefsin güçleri hakikatte farklı farklıdır. Dolayısıyla kemalleri de farklı olacaktır. Üstün, tam, çok, devamlı, yoğun yaşanan lezzet, şüphesiz ki asıldır. Bu açıdan bakıldığında, aklî lezzetlerden üstün lezzet yoktur ve aklî lezzet asıldır.[494]. İnsanların geneli, başta yiyecek ve cinsellik olmak üzere, hissî lezzetleri asıl lezzet zannederler. Ama, basit şeyler olmalarına rağmen, satranç ve tavla oynayan kimse, oyunda vehmedilen bir galibiyetin lezzeti ile yemeği ve cinsel lezzeti reddebilir. Yine iffet, riyaset, haşmet (haya) nedeniyle yiyecek ve cinsellikle ilgili lezzetler reddedilebilir. İnsanlar, teklif edilen nimetler hususunda başkalarını kendilerine tercih (îsâr) edebilirler. Kınanmadan korkan insanlar, ölüm korkusunu küçük görürler. Öldükten sonra dahi olsa, övülme lezzeti, onların tehlikeleri göze almasını engellemez. Az önce zikredilenler batınî lezzetlerdir ve hissî lezzetlerden üstün oldukları kolayca görülebilmektedir. Hatta bu hususta insanlar tek başına değildir. Çünkü

---

[490] İbn Sina, *Risâle Adhaviyye*, 53. Eflatun'a göre ruh, maddeden kurtulup aslına dönme şevki içindedir. "Metafizik felsefenin anladığı gibi maddeden ayrı ve ondan kurtulma çabası içindeki ruh fikrinin kökü budur." Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, Ülken Yy., İstanbul 2000, 140. İbn Sina'ya göre "Hakîkî saadet; ahiretteki saadet, nefsin tenzihi ile kazanılır. Nefsin tenzihi, nefsi, saadet sebeplerine aykırı olan bedenî hey'etlerin kazanımından uzaklaştırır. Bu tenzih de ahlak ve melekelerle kazanılır. Ahlak ve melekeler tabiatı gereği nefsi beden ve histen çevirip, özünü (maden) hatırlamasını sağlayan fiillerle gerçekleşir. Nefsin zatına dönmesi artınca bedenî durumlardan etkilenmez." *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*, I, 445. "Şevk kazanmamış, ama bedenî kötü (redîe) hey'etler de kazanmamış ahmak nefsler (en-nufûs el-belh), Allah'ın rahmetinden bir genişlik ve bir rahat içindedirler. Kötü bedenî hey'etler kazanmış ve şevk kazanamamış nefsler ise bu şevkin kazanımındaki alet olan bedeni kaybettikleri için ve bedene taalluk imkânı olmadığı için şiddetli azap duyarlar. Nefsin bedenden ayrılmasından sonraki şekâvetin nedeni, nefsin bedene mücâvereti ile nefse mülhak olan infiâlât ve hey'âttır." *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*, I, 431.

[491] İbn Sina, *eş-Şifâ(el-İlâhiyyât)*,I,424-425.

[492] İbn Sina, *eş-Şifâ (el-İlâhîyât)*, I, 423; *Ölümden Kurtuluş Risalesi*, 15. "Dünya ve metalibinin sebat ve bekâsı az; zeval ve fenası pek tezdir." *Ölümden Kurtuluş Risalesi*, 15.

[493] İbn Sina, *eş-Şifâ (el-İlâhîyât)*, I, 425-426.

[494] İbn Sina, *eş-Şifâ (el-İlâhîyât)*, I, 424.

hayvanlar dahi batınî lezzetleri, hissî lezzetlere tercih ederler. Av köpeği, aç da olsa avı yakalar, sahibine getirir. Yavrusunu emziren hayvan, yavrusunu kendisine tercih eder. Yine bir hayvan, kendisini korumak için atılmayacağı tehlikelere, yavrusunu korumak için atılabilir. Batınî lezzetler, zahirî (hissî) lezzetlerden daha büyük olduğuna göre, aklî lezzetler zahirî lezzetlerle hiç kıyas edilemez.[495]. İbn Sina, yiyecek ve cinsellik dışında mutluluk olmadığını düşünen kimseye, meleklerin halinin, hayvanların durumundan daha. lezzetli ve daha güzel olduğunu hatırlatmaktadır.[496] Kindî'ye göre hissî lezzetler (yiyecek, cinsellik, bakma, duyma, koklama vs.), kirli (denîs)/basittir. Onları eziyet takip etmektedir. Halbuki ilâhî, ruhânî ve melekûtî lezzetleri, en büyük şan şeref takip etmektedir. Şakî, mağrur, cahil ise hissî lezzetleri tercih eder.[497] Aklî ve hissî lezzetler ile ilgili izahların temellerini Eflatun'dan takip etme imkânı mevcuttur.[498]

Netice itibariyle Felsefeciler, sistemleri gereği ruh-beden ayrılığına dayanan bir insan tanımından sonra, aklî lezzet ve elemi zorunlu görmüşlerdir. Onlara göre, bedenin haşrı da imkân dışındadır. Yine Felsefecilerin sevap ve ikap tarifi ve naslarda sevap ve ikabın gerçekleşeceği yerler olarak sunulan cennet ve cehennemin mekân şeklinde düşünülemeyişi[499] vb. nedenler yukarıdaki nasların hakikate hamlini engellemiş, tevilini zorunlu kılmıştır.

ac . İslam Felsefecilerinin Cismânî Haşra Bakışı ve Gazzâlî

Öncelikle, alemin kıdemine dair kanaatın, Felsefecileri cismânî haşrı inkara götürdüğü dile getirilmiştir.[500] Gâzzâlî, zikredilen iddiayı öne çıkararak, alemin kıdemi ile cismânî haşrın telif edilemez olduğunu ileri sürmektedir. Felsefeciler, ruhları sınırsız sayıda, maddeyi de sınırlı kabul edince, ruh ve bedenin buluşmasını imkânsız görmüşlerdir. Gazzâlî, ruhların sınırsız sayıda

---

[495] İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, IV, 7-9.
[496] İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, IV, 10.
[497] el-Kindî, 277.
[498] Bkz. Eflatun, *Devlet*, Çeviri Hüseyin Demirhan, Hürriyet Yy., 362 vd.
[499] Sevap ve ikabın felsefî bir bakışla ele alınması, cennet ve cehennemin mekân olarak düşünülmeyişi hakkında bkz. İbn Sina, *Risâle fî İsbâti'n-Nubuvvât*, 88 vd.
[500] ed-Devvânî, 109. Karabâğî (ö. 942/1535)'nin konuyla ilgili yaklaşımı için bkz. Güzel, Abdurrahim, *Karabâği ve Tehâfütü*, Kültür Bakanlığı Yy., Ankara 1991, 102.

olduğu iddiasının, alemin kıdemi ile ilgili bulunduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla alemin kıdemini reddeden bir kimse bedenden ayrılan ruhların sınırlı sayıda ve maddeden daha fazla olmadığını kabul edecektir. Gazzâlî'ye göre, ruhlar fazla olsa bile, Allah (yeniden/baştan) yaratmaya ve ilave yapmaya kadirdir. Bunun aksini iddia etmek ise Allah'ın yaratıcılığını inkar etmektir.[501]

Felsefecilerin tartışılan konu ile ilgili fikirlerini *Tehâfüt*'te ele alan Gazzâlî, aslında konunun hangi argümanlar çerçevesinde tartışıldığına da işaret etmektedir. Burada konuyu daha ziyade Gazzâlî'nin az önce zikri geçen eserinden takip etmemiz yerinde olacaktır. Gazzâlî, cismânî haşrın imkânını ıspat etmek sûretiyle[502] Felsefecilerin bu argümanını ellerinden almak istemiştir.

İbn Sina'ya göre, cismânî haşrla ilgili üç ihtimal söz konusu edilebilir. Ya insan sadece bedenden ibaret sayılır ve öldükten sonra onun iâdesinden değil, benzerinin yaratılmasından bahsedilir. Ya da ruh (bütün parçaları bir araya getirilen) eski bedene veya -ister eski bedenin parçalarından olsun, ister onun dışında bir şeyden olsun- yeni bir bedene döndürülür (reddolunur).[503] Gazzâlî, en son dile getirilen tercihi (ruhun yeni bir bedene reddi) kabul edilebilir bulmaktadır. Ona göre ruh, kendi başına mevcut bir cevher olarak bâkîdir ve bu şeriata da ters değildir. Şehitlerin ölmediğine dair ayet (Al-i İmran, 3/169), ayrıca salihlerin ruhlarının yeşil kuşların kursaklarında arşın altında asılı durduğunu dile getiren hadis,[504] sadaka ve hayırların ruhlar tarafından bilindiğine ve kabir azabına dair haberler ruhun bekâsına delalet etmektedir.[505] Çünkü insan madde ile insan değil, ruhla insandır.[506] Felsefeciler ise ruhların sınırsız sayıda olmasından ve toprağın ruhu kabul edebilir bir hali almasının imkânsızlığından söz etmektedir.[507] Felsefeciler, ikinci ihtimali (ruhun eski bedene reddi) değerlendirirken, ruhun eski (bozulmuş) bedene

---

[501] el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 243. Mevcut maddenin dirilen şahıslara kâfî gelmeyeceği iddiası için ayrıca bkz. İbn Sina, *Risâle Adhaviyye*, 52-53.
[502] el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 248 vd.
[503] İbn Sina, *Risâle Adhaviyye*, 57; el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 246.
[504] Darimi, *Cihad*, 19.
[505] el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 246.
[506] el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 242.
[507] el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 245-246.

reddini imkânsız görmektedirler. Çünkü söz konusu beden toprağa, suya, havaya karışmış, hayvanlar tarafından yenmiştir. Ayrıca birbirini yiyen insanların ruhu da aynı bedene yönelmiş olacaktır.[508] Gazzâlî, en son dile getirilen çekinceleri gidermek için, dünyadaki bedeni ve onun yok olmamasını zorunlu görmemektedir. Ruh, asıldır ve onun her hangi bir bedene reddi yeterlidir.[509] Ruhun cismânî haz ve elemi tadabilmesi için bedene (aletine) dönmesini zorunlu gören[510] Gazzâlî, toprağın bedene dönüşmesinin (Allah'ın kudreti ile) sebepsiz ya da sebeplerle gerçekleşeceğini, ama o sebeplerin bu gün bilinen şekilleriyle gerçekleşmek zorunda olmadığını öne sürerek, Allah'ın hazinelerinde bilinmeyen (mucize ve keramet gibi) bir çok tuhaf ve garip hallerin bulunduğunu hatırlatmaktadır.[511]

Ruhun bir bedene (ilk beden parçalarından oluşmuş olsun ya da olmasın) dönmesinin tenâsuh olarak anlaşılmasını[512] da tartışan Gazzâlî, tenâsuhün bu alem için geçerli olduğunu belirterek, söz konusu durumun tenâsuh diye adlandırılmasını önemsememektedir. Ona göre şeriatın ortaya koyduğu şeyi kabul etmek gerekmektedir.[513]

---

[508] el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsif*e, 245. Dolaylı ilgi için bkz. İbn Sina, *Risâle Adhaviyye*, 57.
[509] İlgili olarak bkz. el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 246.
[510] el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 247.
[511] el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 249-250. Ayrıca bkz. Hocazâde, Mustafa b. Halil, *Tehâfutu'l-Felâsife*, el-Matbaatu'l-A'lâmiyye, Mısır 1302, 127.
[512] İbn Sina, *Risâle Adhaviyye*, 57.
[513] el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 247. Bir şeyin diğeri ile giderilmesi (güneşin gölgeyi gidermesi vb.) anlamındaki *nesh* kökünden türeyen *tenâsuh*, Arap dilinde, bir kavmin diğeri yerine geçmesi anlamında kullanıldığı gibi (İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 697), ruhların devamlı sûretle cisimlere intikali anlamındaki inanca ıstılahî biçimde isim olmuştur. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 801-802. *Tenâsuh* (réencarnation), "Daha önce başka bir bedende yaşamış olan ruhun bir diğer bedende yaratılmasıdır (incarnation)." Lalande, 910. İslam inanç esaslarının öngördüğü *ba's*, *sevap* ve *ceza* yaklaşımına aykırı bulunan (er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât,* 809) bu kabul, İslam düşünürlerince mümkün de görülmemiştir. İbn Sina'ya göre tenâsuh önündeki en büyük engel, nefsin bedenle birlikte hudûsudur. *Risâle Adhaviyye*, 90. Yine ona göre, yalnızca bedene ya da ruh-beden birlikteliğine dair bir meâd da vaki olmayacağı için zaten tenâsuhten söz edilemez. *Risâle Adhaviyye*, 91-92. Her bedenle bir ruhun hudûsu söz konusu olunca, aynı bedene ikinci bir ruhun taalluku düşünülemez. İbn Sina, *Risâle Adhaviyye*, 90-92; er-Râzî, *Usûlu'd-Dîn,* 111. Ayrıca ruh daha önce bir bedende bulunsaydı geçmişteki durumunu hatırlardı. er-Râzî, *Usûlu'd-Dîn*, 111. Tenâsuhun, İbn Sina ve Râzî'nin yaklaşımları eksenindeki izahı için bkz. Baloğlu, Adnan Bülent, *İslama Göre Tekrar Doğuş (Reenkarnasyon)*, Ankara Okulu Yy., Ankara 2001, 145 vd. Tenâsuhu iddia edenler kamil nefslerin tecerrüdüne, nâkıs nefslerin ise konumlarına göre, insan bedenlerinde (nesh), hayvanlarda (mesh) bitkilerde ve cemâdatta (fesh) dolaştıklarına inanmaktadırlar. Kemali yakalamayan nefsler bu dolaşmadan kurtulamamaktadır. Söz konusu inanç, ruhun tecerrüdü ve kıdemi konusundaki

Ayrıca Gazzâlî, ruhânî ve cismânî zevklerin birlikte düşünülebileceğini dile getirmiştir. Gazzâlî, ruhun bekâsını ve ahirette hissî lezzetlerden daha üstün aklî lezzetlerin bulunacağını reddetmediğini, ama bunun sadece şeriatla bilinebileceğini, tek başına aklın bu konuda yeterli olamayacağını ileri sürmektedir. [514] Az önce belirtildiği üzere, aklî ve cismânî lezzetlerin beraberce kabulünde dînî bir engel bulunmamaktadır.[515] Haberî sıfatlarla ilgili nasların tevilini zorunlu kılan (dille ilgili ve aklî) nedenlerin, hissî lezzetlerden ve elemlerden söz eden naslar için geçerli olmadığını da öne süren Gazzâlî, iki durum arasındaki benzerliği reddetmektedir. Ona göre, "Teşbihle ilgili varid olan lafızlar, Arapların istiaredeki adetleri gereği tevile muhtemeldir." Ama cennet ve cehennemin vasfı, oradaki ahvalin tasviri hakkındaki naslar, öyle bir kesinlik düzeyine ulaşmıştır ki, artık bunların tevil ihtimali bulunmamaktadır. Ayrıca akıl da Allah için mekân, cihet, sûret (organ şeklinde) el, göz, intikal ve istikrarı muhal görmektedir. Dolayısıyla bunların tevili gerekmektedir. Halbuki ahiretle ilgili haller Allah'ın kudreti dahilindedir, muhal değildir.[516] Nasîruddîn Tûsî (ö. 672/1273) de tevili zorunlu kılan aklî bir neden olması gerektiğini, ilgili naslarda böyle bir zorunluluğun bulunmadığını, dolayısıyla bu nasların zahirine hamlinin vacip olduğunu ileri sürmektedir.[517]

Râzî, bedenî dirilmenin önündeki engelleri şöyle tasnif etmiştir: 1. Alemin ebedî olması cismânî haşrı imkânsız kılmaktadır. 2. Cennet ve cehennem de ya bu alemdedir. Ya da bu alemin dışındadır. Bu alemde ise gökte (alemu'l-eflâk) ya da yerde (alemu'l-anâsır) olması kaçınılmazdır. Gökte olması imkânsızdır. Çünkü göksel cisimler yırtılma kabul etmez ve bozucu şeyler (fâsidât) onlara dahil olmaz. Yerde olduğunun düşünülmesi ise

---

kanaate dayanmaktadır. el-Îcî, Adudiddîn Abdurrahman b. Ahmed, *Kitabu'l-Mevâkıf*, I-III, Cürcânî'nin şerhi ile birlikte, Tahkik: Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1417/1997, III, 480-481. Şiî İmamiyye, tenâsuhun batıl olduğunu, tenâsuha inanan kimsenin de kafir olduğunu öne sürmektedir. Çünkü tenasuh cennet ve cehennemi inkar anlamına gelmektedir. Bkz. el-Kummî, Ebû Cafer Muhammed b. Ali, *Risâletu'l-İ'tikadâti'l-İmamiyye*, Çeviri: Ethem Ruhi Fığlalı, A. Ü. Basımevi, Ankara 1978, 70.

[514] el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 240-241.

[515] el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 241; *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, Tahkik: Abdurrahman Bedevî, ed-Dâru'l-Kavmiyye, Kahire 1383/1964, 154-155. Hissî lezzetlerle ilgili olarak Gazzâlî'nin yaklaşımına paralel bir yaklaşım için bkz. er-Râzî, *Muhassal*, 234.

[516] el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 241-242; *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, 154-155.

[517] et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 232. Ayrıca bkz. Hocazâde, 125.

tenâsuhtür. Başka bir alem de düşünülemez. Çünkü felek basittir, şekli de küredir. Diğer alem de küre şeklinde olacağı için boşluk (halâ) gerekecektir. 3. Bir insanın diğer bir insanı yediği farzedilirse, haşr sırasında beden cüzleri bakımından karışıklık yaşanacaktır. 4. Ba's'ın maksadı da sorgulanmalıdır. Buna göre ba's, ya acı (elem) vermek ya da acıyı gidermek ve lezzet vermek için gerçekleşecektir. Acı vermek Hakîm'e yakışmaz. Lezzete gelince, bu alemde lezzet olarak tahayyül edilen şeyler, gerçekte lezzet değildir. Bunlardan her biri ya acıdan kurtulma ya da bir acıdan başka bir acıya intikaldir. Asıl lezzet ruhânî lezzettir. Dolayısıyla nefsin bedene reddi abestir.[518]

Bu engelleri değerlendiren Nasîruddîn Tûsî'ye göre, alemin ebedî kabul edilmesi, cismânî bir haşra engel değildir. Çünkü alem, Allah'ın dışındaki şeylerdir. Allah'ın dışındaki şeyler, haşrın konuşulması hususunda şart olamaz.[519]. Cennet ve cehennemin yeri ile ilgili olarak söylenen şeylerin kabulü zorunlu değildir. Nitekim Râzî, "halâ"nın varlığını kabul edilebilir bulmaktadır.[520] Nasîruddîn Tûsî, cennet ve cehennemin yeri konusundaki bilgisizliğin itirafı da dahil olmak üzere, onların yeri ile ilgili olarak çeşitli ihtimaller üzerinde durmaktadır.[521] Sonraki bölümde bahsi geçen mekân problemine tekrar döneceğiz. Ancak şimdilik şu kadarını ifade edelim ki, dünya ve ona yakın oluşumların (alemu'l-anâsır, alemu'l-eflâk) yapıları, o günün fizik ve astronomi bilgilerine dayalı olarak tartışılmış, ruhânî ve cismânî haşrı savunanlar birbirlerine karşı söz konusu bilgilerden hareketle bir takım argümanlar geliştirmişlerdir. Ancak geldiğimiz noktada, o dönem için geçerli olan bu bilgiler ve onlara bağlı gelişen tartışmalar, astronomik ilerlemeler nedeniyle anlamını yitirmiş, her iki tarafın delilleri de ıspat edici olma niteliklerini kaybetmiştir.[522] Râzî, biri diğerini yiyen insanlardan biri için asıl olan cüzün, diğeri için ziyade olduğunu öne sürmektedir. Dolayısıyla söz

---

[518] er-Râzî, *Muhassal*, 223-224.
[519] et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 234.
[520] er-Râzî, *Muhassal*, 234.
[521] et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 234.
[522] Sevap ve ikabın mekanı ile ilgili felsefî yaklaşımın reddi için ayrıca bkz. Hocazâde, 128; et-Tûsî, Alâuddîn, *Tehâfutu'l-Felâsife*, Tahkik: Rıza Saâde, Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, Beyrut 1990, 364; *ez-Zehîra*, 267; ayrıca bkz. Abdulgani, Abdulmaksud, "*İbn Sina'da Ölümsüzlük/Hulud Problemi ve Mead'ı Anlamasına Olan Etkisi*", Çeviri: Selim Özarslan, F. Ü. İ. F. D., Sayı: 4, Elazığ 1999, 312-313.

konusu cüzün ilk insana reddi uygundur.[523] Yine Râzî, üçüncü itirazla ilgili olarak, hissî lezzetin varlığını tespit etmekle yetinmektedir.[524] En son itiraza gelince, eş'arî bakış açısı gereği, Allah'ın ba'steki maksadını sorgulamanın bir anlamı bulunmamaktadır.[525]

ad. Gazzâlî'nin İslam Felsefecilerini Tekfiri

Gazzâlî, cismânî haşrı inkar eden (sevabı ve ikabı ruhânî kabul eden) Felsefecileri hem *Tehâfüt*'te hem de *İktisâd*'da küfürle itham etmiştir.[526] Bu ithama döneceğiz. Ama öncelikle belirtelim ki, Gazzâlî'nin ilgili konulardaki tekfire kadar uzanan tepkisinde, batınî yaklaşımların önemli bir katkısı bulunmaktadır. Kıyamet, meâd, cesedlerin haşrı, cennet ve cehennem de dahil olmak üzere, bir çok unsuru inkar eden[527] Batınîler, ilk bakışta Felsefecilerle aynı şeyi söylemektedirler. İki grubun fikrî benzerliklerine işaret eden Gazzâlî, söz konusu gruplar arasındaki ilişkiyi daha başka boyutlara da taşımaktadır. Buna göre, Batınîler içinde seneviyye (dualist) ve Felsefecilerden bazı kimseler bulunmaktadır. Yine Batınîler, Felsefecileri fikrî konularda istismar edip onlardan yararlandıkları gibi, Felsefeciler de Batınîlerden maddî menfaat sağlamaktadırlar. Gazzâlî, Batınîlerin üzerinde bulunduğumuz konudaki

---

[523] er-Râzî, *Muhassal*, 234.

[524] er-Râzî, *Muhassal*, 234.

[525] et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 234.

[526] el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife,* 254; *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 157. Gazzâlî, söz konusu bu tekfiri, *el-Munkız mine'd-Dalâl*'de de tekrarlamaktadır. *el-Munkız mine'd-Dalâl*, Dâru'l-Kutubi'l-Hadîsiyye, (by) 1972/1392, 144-147.

[527] Batınîler meâdı, her şeyin aslına dönmesi olarak tarif etmektedirler. el-Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, 44. İbn Murtaza (ö. 840/1437) onların meâd tarifini, "Dört asıldan (toprak, su, hava, ateş) birine dönmek" diye de nakletmektedir. *Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal*, Kitabu'l-Kalâid ve Hutbetu'l-Bahri'z-Zehhâr ile birlikte, Tahkik: el-Bîr Nasrî Nâdir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1985, 48. Batınîler nübüvveti kabul etseler bile vahyi, meleklerin inişini, mucizeyi inkar etmektedirler ve bunları "rumûzî" olarak anlamaktadırlar. İbn Murtaza, *Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal*, 48. Batınîler dünyada bu gün mevcut olan nizamın devamına inanmaktadırlar. Onlara göre kıyamet, İmam'ın (Kâimu'z-zaman) çıkmasıdır. Kâimu'z-zaman da şeriatın yedinci neshedicisi, değiştiricidir (el-Muğayyir li'l-emr). Bkz. Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtınîyye*, 44. Aslında mecusî kaynaklı olan ve hicretten iki asır sonra yayılmaya başlayan batınî hareket, her zahirin bir batını olduğu iddiasını temel almaktadır. İbn Murtaza, *Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal*, 48. Batınîlerin çıkışını, mecusilerle ilgilerini, savundukları fikirleri ve Gazzâlî'nin söz konusu ithamlarını, Bağdâdî (ö. 429/1037)'den de takip imkânı mevcuttur. Bkz. el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Fırâk*, Tahkik: M. Muhyiddîn Abdulhamid, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1990/1411, 281 vd.

tevillerini tekziple (yalanlama) nitelemekte, açıkça küfür olarak değerlendirmektedir.[528] Mâturîdî de çok daha önce, cismânî haşrı inkar edenlerden söz ederek, onların Batınîler olduğunu dile getirmektedir.[529] Maturîdî'nin tavrını takip edebileceğimiz şahıslardan biri olan Sâbûnî ise Batınîlerin ve Felsefecilerin haşrı inkar ettiklerini belirtmektedir. Ona göre bu yaklaşım, nassın zahirinden delilsiz, zorunluluk (zaruret) olmaksızın bir sapmadır ve ilhâdî bir tavırdır.[530]

Felsefecilerin, akıl ve naklin taâruzu/çatışması karşısındaki tutumunu eleştiren Gazzâlî, onların, bakışlarını sadece akla yönelttiklerini, nakli ihmal ettiklerini öne sürmektedir. Buna göre Felsefeciler, şeriatta kendilerine uyan bir şey duyduklarında kabul etmektedir. Akıllarına aykırı bir şey duyduklarında da peygamberlerin onu tasvir yoluyla anlattığını iddia ederek, tevil yolunu seçmektedirler. Felsefecilere göre, peygamberler, avamın idrak seviyesini gözetmek durumundadır ve olduğunun aksine anlatılması gereken bir çok şey vardır. Gazzâlî, onları bu konuda küfre düşecek kadar ileri gitmekle suçlamaktadır. Çünkü böyle geniş bir tevilin kabulü, peygamberlere yalan isnat etmektir.[531] Yukarıdaki yaklaşımlarını, cismânî lezzet ve elemlerle ilgili naslarda da tekrarlayan, söz konusu nasların temsilî ifadeler olduğunu ileri süren, tevillerini de zorunlu gören Felsefeciler, tabiî olarak Gazzâlî'nin açık tekfiri ile karşı karşıya kalmışlardır. Söz konusu tevil neticesinde ortaya çıkan durumu belirginleştiren Gazzâlî, Felsefecilerin, *cesetlerin haşrını*, *cehennemdeki ateşle azabı*, *cennetteki nimetlenmeyi (huri, giyecek, yiyecek, içecek)* inkar ettiklerini de dile getirmektedir. Yani Felsefecilerin iddiaları (cesedlerin haşrını, cismânî lezzet ve elemleri inkar), Kur'an'da anlatıldığı şekliyle cennet ve cehennemin inkarıdır.[532] Aslında Gazzâlî'den önce İbn Hazm da bedenlerin diriltilmesini inkar edenlerin küfründen söz etmektedir.[533]

---

528 el-Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, 152.
529 el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 556b.
530 es-Sâbûnî, Nuruddin, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, 1a.-93a., Laleli No: 2271, 93a.
531 el-Gazzâlî, *Kânûnu't-Te'vîl*, el-Munkiz mine'd-Dalâl ve el-Ehâdîsü'l-Kudsiyye ile birlikte, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (ty), 124.
532 el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 157. *Tehâfutu'l-Felâsife*, 241; *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, 154-155.
533 İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-Furû'*, I, 16.

İbn Teymiyye göre ise bedenin meâdını inkar eden Felsecilerin tekfirinde Müslümanların icması bulunmaktadır.[534] Bu açıdan bakıldığında, Gazzâlî'den önce ve sonra ilgili tekfiri dillendiren başka kimseler de vardır.

ae. Gazzâlî'ninTekfiri veİbn Rüşd

Gazzâlî'den yaklaşık olarak bir asır sonra dünyaya gelen İbn Rüşd, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te ele aldığı konuları, Felsefecilerle ilgili ithamlarını değerlendirmiş, tartışılan konularda[535] Gazzâlî'nin Felsefecileri tekfirini reddetmiştir. Cismânî haşrın, Ehl-i Kitap'tan Sabiîlere kadar, bütün şeriatlarca kabul edildiğini dile getiren İbn Rüşd, Felsefecilerin cismânî haşrı reddetmediklerini açıkça ifade etmiştir.[536] İbn Rüşd, Felsefecilerin cesetlerin haşrını inkar etmediklerini dile getirirken, Gazzâlî'yi kastederek, şu ifadelere yer vermiştir: "... Felsefecilerin, cesetlerin haşrını inkar ettiklerini iddia etmektedir. Bu, eskilerden hiç kimse için vaki olmamıştır."[537] Ancak İbn Rüşd'ün tercih ettiği söz konusu ifadeler, İbn Sina'nın *Risâle Adhaviyye*'de, rûhânî meâd lehine ortaya koyduğu yaklaşım ve Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te dile getirdiği ayrıntılı ithamlarla birlikte değerlendirildiği zaman, son derece genel gözükmektedir ve sadece tekfirin reddi için, sanki bir zemin hazırlamak amacını gütmektedir. Çünkü İbn Rüşd, bundan sonra Felsefecilerin cismânî haşrı inkar etmedikleri iddiasını hemen terketmiş, aksine bu konularda temsîlî anlatımın bir zorunluluk olduğunu dile getirmiştir. En son zikredilen husus,

---

534 İbn Teymiyye, *Mecmûatu'l-Fetâvâ*, IV, 174.

535 Cismânî haşr (cehennem azabı, cennetteki nimetlenme vs.) dışında Gazzâlî, Felsefecileri alemin kıdemi ve Allah'ın cüziyyâta (hadiselerin ayrıntısı) dair bilgisi konularında da tekfir etmektedir. Bkz. *el-İktisâd*, 157*; Tehâfutu'l-Felâsife*, 204; *el-Munkız*, 147-148. İbn Rüşd, her iki konuda da ilgili tekfiri reddetmektedir. Buna göre Allah'ın cüziyyâtı bilmediği iddiası Felsefecilere ait değildir. Alemin kıdemi konusunda ise Felsefecilerin kasdettiği şey, Kelamcıların küfür nedeni saydıkları manadan farklıdır. *Tehâfutu't-Tehâfut*, II, 873. Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'teki amacı, özellikle metafizik konularda belli bir yargıya ulaşmak için aklın yeterli olmadığını, akılın bu konularda doğru neticelere ulaşsa da bunun ispat edici olmaktan uzak bulunduğunu vurgulamaktır. Watt, *Müslüman Aydın (Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma)*, Çeviri: Hanefi Özcan, D. E. Ü. Yy., İzmir 1989, 45. Macit Fahri'ye göre Gazzâlî, *Tehâfüt*'te önce ruhun ölümsüzlüğünün sadece vahiyle ispat edilebileceğini dile getirmiş daha sonraki aşamada cismânî haşrın ispatının da vahiyle mümkün olacağını belirtmiştir. *İslam Felsefesi Tarihi*, Çeviri: Kasım Turhan, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, 237-238; *İslam Felsefesi Kelam ve Tasavvufuna Giriş*, Çeviri: Şahin Filiz, İnsan Yy., İstanbul 1998, 97.

536 İbn Rüşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, II, 864-865.

537 İbn Rüşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, II, 864.

onun, felsefî bakışı savunma gayreti olarak değerlendirilebilir. Aşağıda da ifade edileceği üzere, İbn Rüşd, Gazzâlî'nin haşr için öngördüğü yapıyı kabul edilebilir bulmak sûretiyle,[538] aslında -dolaylı da olsa- Gazzâlî'nin karşısında yer alan bir görüşün (cesetlerin haşrını inkar) varlığını onaylamaktadır.[539]

İbn Rüşd, peygamberlerin anlatımında -muhatap oldukları halk çoğunluğun zihin yapısı nedeniyle- temsilin vazgeçilmez bir yeri bulunduğunu hatırlatmaktadır. Ona göre, şeriatların amacı gerçek (hak) bilgi ve doğru amelin öğretilmesi (talim)dir. Öğretme de tasdik ve tasavvur olarak ikiye ayrılmaktadır. İnsanlar için tasdik yolu burhânî, cedelî ve hatabî olmak üzere üç türlüdür. Tasavvur şekli ise iki türlüdür. Bir şeyin tasavvurunda, ya bizzat aslının tasavvurundan, ya da misalinin tasavvurundan söz edilir. Bütün insanların tabiatı, burhanları ve cedelî sözleri kabul edecek durumda değildir. Kaldı ki, burhanla ilgili sözlerde ilave bir zorluk vardır, onu öğrenmeye ehil olan kimseler dahi zamana ihtiyaç duyacaklardır. Halbuki, şeriat herkese yönelik bulunmaktadır. Dolayısıyla şeriat, tasdik ve tasavvur şekillerinin hepsini kullanacaktır.[540] İbn Rüşd'e göre, meâdın cismânî durumlarla anlatılması, ruhânî durumlarla anlatılmasına kıyasla, insanların davranışları üzerinde çok daha etkilidir.[541] Böylece ilgili anlatımın tevili için de kendiliğinden bir zorunluluk doğmuş olacaktır. Tevilin söz konusu olduğu yerde, artık küfürden bahsedilemez. İcmanın bulunmadığı ve icmaya konu olamayacak -dolayısıyla icmanın bozulmasından söz edilemeyecek- (ilmî) bir hususta Gazzâlî'nin tekfirden bahsetmesi yadırganacak bir şeydir. İbn Rüşd, Fârâbî ve İbn Sina'nın haşrla ilgili tekfirini reddederken, onların isimlerini bizzat zikretmektedir.[542]

İbn Rüşd'e göre bütün şeriatlar nefsler için saadet ve şekavet öngörmüş, ancak bu hallerin temsilinde ve anlatımında farklılık göstermişlerdir. Ölümden sonra başka bir yaşantının varlığını, keyfiyeti farklı izah edilse bile, kabul

---

[538] İbn Rüşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, II, 870-871.

[539] Gazzâlî ve İbn Rüşd arasındaki bu konu ile ilgili tartışmanın tahlilini yapan Mübahat Türker, İbn Rüşd'ün yukarıdaki cümlesini tekrarlamakla yetinmiştir. Bkz. *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956, 117.

[540] Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 50.

[541] İbn Rüşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, II, 870.

[542] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 38.

etmek İbn Rüşd bakımından yeterli gözükmektedir.[543] İbn Rüşd, öncelikle şeriatın üç temel esasını (tevhit, nübüvvet, uhrevî saadet ve şekavet) ve onlara imanın zorunluluğunu hatırlatmaktadır.[544] Bilindiği gibi bütün şeriatlar meâd hakkında birleşmektedir. İhtilaf ise gaip halin halka temsil edildiği şahitler (hissî şeyler) hakkındadır.[545] Meâdın aslını inkar açık bir küfürdür. Ancak bundan sonra geniş bir tevil alanı vardır. Artık, "ahiret konusunda her bir insana farz olan, kendi fikrinin ulaştığı şeye iman etmektir."[546]

Kur'an'a ve Sünnet'e aykırı olmamak kaydıyla, lafzı, açık (zahir) anlamı dışında, muhtemel bir başka anlama yönlendirmek olan[547] tevil, bütün dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık) ulûhiyete yakışmayan tasavvurları zihinlerden uzaklaştırmak için kullanılan bir yöntemdir. Müslümanlarca da çok sık kullanılmış ve daha ziyade Allah'a nispet edilen cismânî ifadelerin anlaşılma biçimini belirlemek için bu yola başvurulmuştur.[548] Bilindiği gibi Kur'an'daki ayetler muhkem (anlamı açık) ve müteşabih (yoruma açık) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.[549] Kur'an'ın ortaya koyduğu bu ayırımdan hareket eden İbn Rüşd, ahiretle ilgili nasları ikinci kısma dahil etmektedir. Dolayısıyla söz konusu naslar tevile açık bulunmaktadır. Yine İbn Rüşd, müteşabih naslardaki anlamı, ancak ilimde rusûh sahibi olanların anlayabileceğini (Al-i İmran, 3/7) belirtmiş, burhan ehli olan Felsefeciler dışındaki -tabiatları, adetleri ve öğrenme imkânları olmadığı için burhana ulaşamayan- kimselere Allah lutfederek, ancak burhanla bilinecek konuları, onlara temsil ve teşbihle anlattığını ifade etmiştir. Bu anlatım herkes için ortak olan cedelî ve hatabî delillerle gerçekleşmiştir. Şeriattaki zahir ve batın ayırımı da budur. Zahir, söz konusu anlatım için ortaya konulan emsal, batın da ancak burhan ehline açılabilecek manalardır.[550] İbn Rüşd, ilim ehli olmayanların ahiretle ilgili nasları zahirine hamletmek zorunda (vacip) oldukları kanaatindedir. Onları

---

[543] İbn Rüşd, *el-Keşf*, 121. Ayrıca bkz. *Tehâfutu't-Tehâfut*, II, 866.
[544] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 44-45.
[545] İbn Rüşd, *el-Keşf*, 118.
[546] İbn Rüşd, *el-Keşf*, 122.
[547] el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 43.
[548] İrfan, Abdulhamid, *Dirâsât fi'l-Fırak ve'l-Akâidi'l-İslamiyye*, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdat 1967, 201.
[549] Al-i İmran (3), 7.
[550] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 45-46.

tevile kalkışmaları ise kendilerini küfre sevkedeceği için, küfürdür. Zahire inanmaları farz olan kimselere tevili ifşa edenlerin, söz konusu şahısları küfre düşürdüğünü iddia eden İbn Rüşd, küfre sebep olanların da kafir olduğunu dile getirerek, tevilin sadece burhan kitaplarında yer alması gerektiğini belirtmektedir.[551] İbn Rüşd, bu en son yaklaşımıyla, Gazzâlî'nin tekfir yorumundaki anlamsız genişliği, mesnetsiz ve keyfî tutumu göstermek istemektedir. Gazzâlî'ye yöneltmiş olduğu dolaylı tekfir de, söz konusu keyfîliğin nerelere kadar ulaşabileceğinin bir kanıtı olarak sunulmaktadır.

İbn Rüşd, Felsefecileri tekfir eden Gazzâlî'yi tutarlı ve dürüst davranmamakla da suçlamaktadır. O'nun tespitine göre Gazzâlî, *Tehâfüt*'te hiç bir müslümanın ruhânî haşrı iddia etmediğini söylediği halde, bir başka eserinde Sufilerin de ruhânî haşrı iddia ettiklerini dile getirmektedir.[552] Dolayısıyla İbn Rüşd, ahiret ahvali ile ilgi keyfiyet tartışmalarının küfre konu olamayacağını, hem tevilin karakteri ile temellendirmekte, hem de Gazzâlî'nin çelişik ifadelerine dayandırmaktadır.

af. İbn Rüşd ve Meâd ile ilgili Yaklaşımı

İbn Rüşd, Felsefecileri tekfir etmesi nedeniyle Gazzâlî'yi tenkid ederken, kendi öngördüğü haşrın keyfiyetine dair bilgi vermemekte, sadece ahiretteki insan yapısının dünyadakinden daha üstün (*neş'e uhrâ a'lâ min hazâ el-vucûd*) olacağını belirtmekle yetinmektedir.[553] Ayrıca çok ilgi çekici nitelikte bir tavır daha sergileyerek, Gazzâlî'nin haşr için öngördüğü yapıyı kabul edilebilir ve savunulabilir bulmaktadır.[554]

İbn Rüşd, *Keşf*'te, ahiret için öngörülen yapı alternatifleri üzerinde durmaktadır. Buna göre kimileri, dünyadaki yapı (vücûd) ile ahiretteki yapıyı

---

[551] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 48.
[552] Bkz. *Tehâfutu't-Tehâfut*, II, 873-874. İbn Rüşd, Gazzâlî ile ilgili bu iddiasında haklı gözükmektedir. Bkz. el-Gazzâlî, *Mîzânu'l-Amel*, 8. Ayrıca İbn Rüşd, Gazzâlî'yi fikirleri bakımından tutarsız tavırlar sergilemekle suçlarken, onun Eş'arîlerle eş'arî, Sufilerle sufi, Felsefecilerle felsefeci olduğunu dile getirmektedir. *Faslu'l-Makâl*, 48. Gardet de, Gazzâlî'nin ruh düşüncesindeki değişiklikleri belirtmekte ve Gazzâlî'nin, ömrünün sonunda Sufilerin ruh tanımını benimsediğini tespit etmektedir. Bu tanıma göre insan, sprituel bir cevherdir ve bedene katılmadan bulunmaktadır. Devam edecek olan da ruhtur. *La Pansée Religieuse D' Avicenne*, 96-97.
[553] İbn Rüşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, II, 870.
[554] İbn Rüşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, II, 870.

aynı kabul etmektedirler. Şu kadar ki, dünyadaki yapı devamlı olmadığı halde, ahiretteki devamlıdır. Diğer bir kesim de dünyadaki yapı ile ahiretteki yapının farklı olduğunu düşünmektedir. Ancak bunlar da iki ayrı grup şeklinde değerlendirilmelidir. İlk gruptakilere göre, mahsûsât (hissî şeyler) ile temsil edilen yapı, aslında ruhânîdir. Temsilin gayesi ise beyandır (açıklama/anlatma). İkinci grup ise ahiretteki yapının cismânî olduğunu, ancak onun dünyadaki cismâniyetten farklı olduğunu, buradakinin geçiciliğine (bâliye) karşılık, ahiretteki yapının kalıcı (bâkiye) olduğunu kabul etmektedir. İbn Rüşd, "Ahirette, dünyadan yalnızca isimler vardır" diyen İbn Abbas'ı da en son zikrettiğimiz görüşe yakın bulmaktadır.[555] İbn Rüşd, bu bakış açısını aynı zamanda havâssın tercihi olarak görmektedir. Çünkü bahse konu tercih, kabul edilebilir esaslara (ruhun bekâsı ve ruhun eski bedenden başka bir bedene dönmesi) dayanmaktadır. Ruh, ilk bedene dönmek zorunda kalmayınca, cismin iâdesindeki zorluklar aşılmış olmaktadır.[556] İbn Rüşd, yukarıdaki yaklaşım tarzını havâssa uygun bulmakla birlikte, kendisinin de aynı fikri paylaştığını söylememektedir. Ama bu yaklaşım tarzının Gazzâlî tarafından savunulduğu açıktır ve İbn Rüşd de Gazzâlî'nin haşr konusundaki tercihini güçlü bulmaktadır. Ancak bütün bunlara rağmen *Tehâfütu't-Tehâfüt*'te kabul edilebilir gördüğü, *Keşf*'te de havâssa uygun dediği bahse konu yaklaşımı kendisine nispet etmemesi ve halkın geneli için, ahiretin temsîlî tarzda anlatılmasının yerinde olduğunu dile getirmesi ilgi çekicidir. En son öne çıkan husus, onun felsefî bakışı (ruhânî meâd) savunduğunun dolaylı bir ifadesi olarak anlaşılabilir.[557]

---

[555] İbn Rüşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, II, 870. İlgili olarak bkz. Türker, 117.

[556] İbn Rüşd, *el-Keşf*, 122.

[557] İbn Rüşd'ün kabul edilebilir bulduğu yaklaşım, onun meâdle ilgili görüşü olarak da anlaşılmıştır. Bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yy., Ankara 1997, 256. Ancak yukarıda dile getirildiği üzere, İbn Rüşd'ün konuya yaklaşımı, onun felsefî bir bakışa sahip olduğunu göstermektedir. İlgili değerlendirmeler için bkz. el-Mesîr, 199-200; Hayoun, Maurce-Ruben, *Averroés et Averroism*, Presses Universitarires de France, Paris 1991, 38-39. De Boer, Gazzâlî'yi cismânî haşr konusunda tutarsız fikirler serdetmekle suçlayan İbn Rüşd'ün aynı konuda kendi bakış açısını ortaya koymaktan çekindiğini belirtmektedir. "*Rudju*", Encyclopedié de L'Islam, I-VI, E. J. Brill, Leiden 1965, III, 1252-1253.

Cismanî haşrın dine dayalı olarak tartışılması hususunda Fârâbî'nin daha dışarıda durduğunu kabul edersek,[558] İbn Sina, ve İbn Rüşd'ün ilgili konudaki kanaatlerinin kesin şekilde belli olmadığı, bu kanaatlerin tartışmaya açık bulunduğu söylenebilir.

ag. Kur'an ve İnsanın Ahiretteki Yapısı

Yukarıda, haşrla ilgili tartışmaları ele almamızın nedeni, Kur'an'ın ahiret için öngördüğü insanın (vücut) yapısını belirlemeden önce, mevcut bütün ihtimalleri göz önünde bulundurma amacımızdır. Ancak öncelikle belirtelim ki, Kur'an'ın konuyla ilgili duyusal/bedensel bir anlatımı tercih ettiği açıktır. Râzî, bu durumu şu kesin ifadelerle dile getirmektedir: "Cismânî meâdı inkar ile Kur'an'ın hak olduğunu ikrarın bir araya getirilmesi güçtür. Çünkü tefsir ilmi ile uğraşan herkes bu meselenin Kur'an'da geliş şeklinin tevile uygun olmadığını bilir."[559] Söz konusu bu tercihin semâvî kültüre uygun olduğu da söylenebilir. Nitekim Kitab-ı Mukaddes'teki dirilme ile ilgili atıflar, cismânî haşra da hamledilmiştir.[560] Ancak ba'sden sonra öngörülen nimet, azap ve bunların devamı, ahiretteki yapının (vücut) dünyadaki yapıdan farklı olması gerektiğini ihsas ettirmektedir.

Kur'an, haşrın keyfiyetine dair sessizliğini muhafaza etse bile iki şeye vurgu yapmaktadır ki, bunlardan biri "ilk yaratmanın bilinmesi", diğeri de

---

[558] Hilmi Ziya, Fârâbî'nin (bedenî) haşrı inkarından söz ettikten sonra onun, "İslam Filozofları arasında aklî felsefede dinden en uzak kimse" olduğunu söylemektedir. *İslam Düşüncesi*, Ülken Yy., İstanbul 1995, 184.

[559] er-Râzî, *Kitabu'l-Erbaîn*, 288.

[560] Bkz. Hezekiel (37), 1-14; I. Korintoslulara, 15. Bab. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, Kelamcılar, genel olarak Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların bedenî haşr konusunda icma ettiklerini öne sürmüşlerdir. Ancak, Hz. Musa'nın şeriatında haşrla ve dolayısıyla bedenî haşrla ilgili hiçbir nas bulunmadığı, Yahudilikteki bedenî haşr esasının daha sonra gelen peygamberler (Hezekiel, İşaya vb.) tarafından ortaya konulduğu dile getirilmiştir. İncil'de yer alan naslar, ruhânî meâda muhtemeldir. Kur'an'daki naslar ise hem cismânî hem de ruhânî meâdı öne çıkarmaktadır. Yahudilerin cismânî haşr iddiası için bkz. İbn Rüşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, II, 864. Yahudilerin, Hıristiyanların ve Kur'an'ın yaklaşımıyla ilgili olarak bkz. et-Tûsî, Nasîruddin, 232; el-Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr*, 443; Molla Sadra, Sadruddin Muhammed Şirâzî, *el-Mezâhiru'l-İlâhiyye*, Tahkik: Seyyid Celâluddin Aştiyânî, Cancâna Horasan, Meşhed 1380, 56. el-Harpûtî, *Tekmile-i Tenkîhu'l-Kelâm*, Tenkîhu'l-Kelâm ile birlikte, Dersaâdet Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul 1330, 156. Doğrudan İncillere bakacak olursak, II. Korintoslulara, 5. bab ruhânî haşrla ilgilendirebilir. Eyub (19), 25-26. ayetler de ruhânî haşr lehine anlaşılabilir.Voltaire, az önce geçen ayetleri cismânî haşr lehine yorumlamıştır. *Felsefe Sözlüğü*, II, 323 vd.

“ikinci (öteki/diğer) yaratmanın bilinmemesi”dir: “Hayır onları bildikleri şeyden yarattık.”[561] “Aranızda ölümü biz takdir ettik ve önüne geçilenlerden değiliz. Yerinize benzerlerinizi getirmek ve sizi bilmediğiniz şekilde yeniden inşâ etmek için. Elbette siz ‘ilk inşâ’yı (en-neş’etu’l-ûlâ) biliyorsunuz, düşünmez misiniz?”[562] Ayette yer alan ve bizim, “yerlerinize benzerlerinizi getiririz” şeklinde tercüme ettiğimiz kısım, “sıfatlarınızı ve ahlakınızı değiştiririz ve bilmediğiniz sıfatlarda sizi inşa ederiz” şeklinde de anlaşılmaktadır.[563] Ancak Maâric Suresi 39-41. ayetler, yukarıdaki ayetlerle birlikte düşünüldüğü zaman bizim tercih ettiğimiz yaklaşım daha doğru gözükmektedir. Naziat Suresi’nde ise dirilmeye akıl erdiremeyenler, “Ufalanmış kemikler olduktan sonra gerçekten ilk halimize döndürülecek miyiz?” diye sormaktadır.[564] Az önce, “ilk halimiz” diye tercüme ettiğimiz *el-hâfira*, aslında *hafr* kökünden gelmektedir ve yerin kazılması anlamındadır. Ancak Araplar, *racaa fulân fî hâfiratih* dedikleri zaman, “kişi geldiği yola (ilk haline) döndü” demek isterlerdi. Kişinin yolu yarması, yürümek sûretiyle orada iz bırakmasıdır.[565] Aynı kelimenin kazılmış yer (kabir) anlamı göz önüne alınırsa ayetler, “Kabirde, çürümüş kemikler olduğumuz halde, dönderilecek miyiz?” şeklinde anlaşılacaktır.[566]

İlk yaratmadaki bilinen şeyin *nutfe* olduğu söylenmiştir.[567] Mâturîdî de Maaric Suresi 39. ayette yer alan “...onları bildikleri şeyden yarattık” ifadesindeki bilinen şeyi, *nutfe* olarak anlamaktadır.[568] Ancak Vakıa Suresi 62. ayette “`İlk neş’e’yi biliyorsunuz...” ifadesinde belirtilen *bilinen* şey ise Mâturîdî’nin tercihine göre “ilk yaratmanın her hangi bir asla dayanmadığı” bilgisidir.[569] Beydâvî, *ikinci neş’e*deki (yaratma) bilinmezliği, yaratma ve sıfatlardaki bilinmezlik olarak anlamaktadır.[570] Kur’an’da mevcut olan bu

---

561 Maâric (70), 39.
562 Vakıa (56), 60-62.
563 Bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 56.
564 Naziat (79), 10-11.
565 el-Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, II, 564. Ayrıca bkz. İbn Fâris, *Mucmelu’l-Luğa*, 177-178.
566 İlgili olarak bkz. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 244.
567 er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XXIX, 132; el-Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, II, 528.
568 el-Mâturîdî, *Te’vîlâtu’l-Kur’an*, 742a.
569 el-Mâturîdî, *Te’vîlâtu’l-Kur’an*, 679a.
570 el-Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, II, 462.

tespitten sonra şunu ifade etmemiz gerekir ki, ruh, mahiyet itibariyle varlığını devam ettirecektir. Ne var ki, Kur'an'ın ahiret için sadece rûhî bir yapı öngördüğünü ve bedeni ihmal ettiğini söylemek zordur. O halde farklı ihtimallerin elenmesi neticesinde, ahiret için öngörülen vücut, ruh-beden birlikteliğine dayanacak, ama beden, dünyadaki bedenin dışında bir beden olacaktır. Nitekim Gazzâlî, İbn Rüşd, Râzî[571] bu yaklaşımı kabul edilebilir bulmaktadır.

Nasîruddîn Tûsî, Kur'an'ın hem ruhânî hem de cismânî meâdı öngördüğünü belirttikten sonra, her iki bakış açısıyla (ruhânî/cismânî) ilgilendirilebilecek ayetlere yer vermektedir. Buna göre, "Hiç bir nefs kendisi için gizlenip/hazırlanan göz aydınlığı nimetleri bilmez..." (Secde, 32/17), "İyilik edenler için güzellik (el-husnâ) ve fazlası (ez-ziyade) vardır..." (Yunus, 10/26) "...Allah'ın rızası en büyüktür..." (Tevbe, 9/72) ayetleri ruhânî meâda delalet etmektedir. Cismânî meâdla ilgili ayetler ise sayılmayacak kadar çoktur. Söz gelimi, ufalanmış kemiklerin bir araya getirilip toplanmasını (Yasin, 36/78; Kıyame, 75/3), ahirette organların konuşmasını (Fussilet, 41/20), cehennemliklerin derilerinin yenilenmesini (Nisa, 4/56), kabirlerden kalkılmasını (Adiyat, 100/10) vb. konuları haber veren ayetler cismânî haşra delalet etmektedir.[572]

Daha önce üzerinde durulduğu gibi, başta Ashab-ı Kehf kıssası olmak üzere, Kur'an'ın tatbîkî haşr örnekleri olarak sunduğu hadiseler de haşrın aynı zamanda cismânî olduğunu göstermektedir. Kur'an, Ashab-ı Kehf'in 309 yıl süren uykudan uyandırılmasını ba'se benzetmiştir.[573] Yine Kur'an, ihyanın (haşr) keyfiyetini bilmek (ve itmi'nan) isteyen iki kişinin talebine olumlu cevap vermiştir. Bunlardan biri Hz. İbrahim'dir. Hz. İbrahim, parçalayarak, dağlara bıraktığı kuşları çağırmış ve onlar da koşarak kendisine gelmiştir.[574] Kur'an'ın bildirdiğine göre yıkık bir şehre uğrayan kimse, "...Allah, öldükten sonra bu

---

[571] er-Râzî, *Kitabu'l-Erbaîn*, 300-301.

[572] et-Tûsî, Nasîruddîn, 233. Beydâvî'nin *Tevâliu'l-Envâr*'ını şerh eden Şemsuddîn İsfehânî (ö. 949/1542) de aynı ayetleri ve aynı yaklaşımı tekrarlamaktadır. el-İsfehânî, Ebu's-Senâ Şemsuddîn b. Mahmud b. Abdirrahman, *Metâliu'l-Enzâr*, Tevâliu'l-Envâr ile birlikte, (by) (ty), 444.

[573] Kehf (18), 21.

[574] Bakara (2), 260.

ölüleri nasıl diriltecek...” diye düşünmüş, Allah da onu öldürmüş ve yüz yıl sonra diriltmiştir. Eşeği de, kemikleri çatılarak ve kemiklere et giydirilerek, kendisinin gözü önünde diriltilmiş, ayrıca bu durum Allah’ın kudreti ile ilgilendirilmiştir.[575] Bakara Suresi’nde yer alan sığır kıssasında ise, sığırın diriltildiği haber verildikten sonra “...Allah’ın ölüleri de öylece dirilteceği...”[576] ifade edilmiştir. Kaf Suresi 3-4. ayetlerde ölülerin diriltilmesi konusundaki istifhamlar giderilirken, “Ölüp de toprak olduğumuz zaman, dönüşümüz çok uzak bir ihtimaldir” diyen kimselere, “Biz toprağın onlardan eksilttiği şeyi biliyoruz...” ifadesiyle karşılık verilmiştir. Söz konusu bu tespitler -dolaylı da olsa- haşrın mahiyeti konsunda Kur’an’ın yaklaşımını ortaya koymaktadır. O da dirilmenin bedenle birlikte düşünülmesi gerektiği anlamına gelmektedir.

Râğıb İsfehânî, iâde ile ortaya çıkacak değişiklikler (teğayyurât) neticesinde bünyenin yıkılacağını, daha güçlü/üstün (eşref) bir yapının ortaya çıkacağını düşünmektedir. Bir tohumun hurma ağacına dönüşmesi için bedeninin bozulması (toprakta çürümesi) gerekmektedir.[577] Kuşeyrî (ö. 465/1072), haşrın ruh ve beden bütünlüğüne dayandığını, sevap ve ikaba muhatap olacak insanın da söz konusu yapıyı koruyacağını ileri sürmektedir.[578] İbn Arabî, *en-neş’etu’l-ûlâ*da olduğu gibi, e*n-neş’etu’l-ahire* nin de benzersiz (daha önce geçmiş bir misal olmaksızın) gerçekleştirileceğini (îcâd) düşünmektedir. Yine ona göre, *en-neş’etu’l-ahire* muhakkak mahsus (duyusal/bedensel) olacaktır. Hz. Peygamber’in ifadelerinden anlaşıldığı üzere de cennet ve cehennem ehlinin neş’eti (vücut yapısı), dünyadaki yapıdan (neş’et) farklı olacaktır. [579] Molla Sadra (ö. 1051/1641) ise daha değişik ifadelerle cismânî meâdı kabul etmektedir. Ona göre, dünyadaki bedenin iâdesini düşünen Kelamcılar, “Bu solan ve yenilenen neş’etin, bâki ve sabit bir neş’ete; toprak ve sudan yaratılmış bu durumdan farklı bir varoluş durumuna dönüşmesiyle olacağını bilmemektedirler.”[580] Sadece ruhânî meâd öngören

---

575 Bakara (2), 269.
576 Bakara (2), 73.
577 er-Râğıb el-İsfehânî, *Tafsîlu’n-Neş’eteyn*, 118.
578 el-Kuşeyrî, *er-Risâletu’l-Kuşeyriyye*, 88.
579 İbn Arabî, *el-Futûhâtu’l-Mekkiyye*, I-VIII, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1994/1414, I, 596.
580 Molla Sadra, *el-Hikmetu’l-Muteâliyye fi’l-Esfâri’l-Akliyye*, I-IV, Tahran 1387, II, 164. Koç, “*Molla Sadra’ya Göre Ölüm Sonrası Hayat*”, 101’den naklen.

Felsefeciler (Fârâbî, İbn Sina) de ahireti, "Gerçekliği olmayan soyut mahiyetler ve salt isimlerle doldurmak istemektedirler."[581] Molla Sadra, "İnsanın nefs ve bedeniyle ile iâde olunacağını iddia etmektedir. Beden özelliklerinde ortaya çıkacak değişiklikler (miktar, vad' vb.), beden şahsiyetinin devamına zarar vermeyecektir. Çünkü, maddenin özelliklerinde değişiklikler olsa bile, her bedenin şahsiyeti (taşahhus), bedenin maddesi ile birlikte nefsin bekâsı yoluyladır. Bir insan uzun bir müddet sonra tekrar görülse, cismindeki değişikliklere rağmen önceki insan olduğu bilinir. Nefsânî sûret korunduktan sonra bedendeki değişikliklere itibar edilmez. Bu bedenin bir çok özelliği (levâzım), uhrevî bedenlerde bulunmayacaktır."[582]

Ahiretteki vücut yapısının farklılığına işaret olarak zikrettiğimiz bu bakış açısı bir yana, daha önce ifade edildiği gibi Kur'an, dünya-ahiret ayırımı yapmadan ruh-beden bütünlüğünü ısrarla vurgulamaktadır.[583] Ayrıca aynı konu üzerinde fikir serdeden Şah Veliyyullah Dehlevî (ö. 1176/1766) de ahiretle ilgili olarak cismânî ya da cisim ve misal arası bir yapı tasavvur etmektedir. Böylece Peygamber'in haber verdiği şeyler bütünüyle gerçekleşecektir.[584] Konuyla ilgili felsefî ve kelamî bakışı birbirinden ayıran İkbal, aralarında Şah Veliyyullah'ın da bulunduğunu özellikle belirttiği çoğunluk bilim adamlarının, ahirette farklı (yeni) bir vücûda (beden) ihtiyaç olduğunu düşündüklerinden bahsetmektedir. Ancak o, *en-neş'etu'l-uhrâ*daki bilinmezliğin çözülemeyeceğini düşünmektedir. Ahiretteki şartlara ne kadar uygun tasavvurlar geliştirilirse geliştirilsin (ince fizîkî yapı/beden), bu tasavvurların "en-neş'etu'l-uhrâ*"*yı açıklayamayacağı kanaatindedir. İkbal, cennet ve cehennemi bir yer olarak değil, ferdiyetini devam ettiren egonun farklı

---

[581] Molla Sadra, *el-Hikmetu'l-Muteâliyye*, II, 214-215. Koç, "*Molla Sadra'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat*", 102'den naklen.

[582] Molla Sadra, *el-Mezâhiru'l-İlâhiyye*, 56. Ayrıca bkz. *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I-II, Muessesetu't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut (ty), II, 681 vd. Molla Sadra'nın yaklaşımı için ayrıca bkz. Nasr, Seyyid Hüseyin, "*Molla Sadra*", İslam Düşünce Tarihi, I-IV, içinde, İnsan Yy., İstanbul 1991, III, 176-177.

[583] Söz konusu bütünlük ile ilgili olarak bkz. Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 191; Derveze, *Kur'an Cevap Veriyor*, 327; Watt, ruh ve beden arasındaki ilgi esas alındığında Kur'an'ın monistik (monistic) bir yapı öngördüğünü düşünmektir. *Günümüzde İslam ve Hırıstiyanlık*, 190.

[584] ed-Dehlevî, Şah Veliyyullah b. Abdirrahim*, Huccetullâhi'l-Bâliğa*, I-II, Dâru-İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1990/1410, I, 68-69.

durumları olarak görmektedir. Onun söz konusu bu bakışı ruhânî bir meâddan yana olduğunu göstermektedir.[585] İzmirli ise Kur'an'daki ahiret anlatımının ruhî ve bedenî zevkler arasında bir denge kurduğunu dile getirmiştir.[586] Bu da onun ahiretle ilgili bir beden fikrine sahip olduğunu göstermektedir. Ahiretteki hayatın dünyadaki hayata nazaran ekmel olduğunu belirgin şekilde vurgulayan Elmalılı, o hayatın kemalinin hem akliyetinde hem de hissiyetinde olduğu kanaatindedir. Bununla birlikte, bahsi geçen hayatın hakikati, bilgimiz dahilinde değildir.[587] Abduh ve Reşid Rıza da ahiretteki yapının hem ruhânî hem de cismânî olduğunu ama keyfiyetinde bir bilinemezlik bulunduğunu düşünmektedirler.[588] Aynı bilinemezliğe çok daha önceden Râzî'nin de vurgu yaptığına şahit oluyoruz.[589]

Ahiretteki vücut anlatılırken, Kur'an'da açıkça ifade edilen iki ayrı unsur kendini göstermektedir. Bunlardan birincisi Allah'ın kudretidir ki, daha önce üzerinde durduğumuz gibi, ba'se yönelik keyfiyeti bilme talepleri Kur'an tarafından Allah'ın kudretine yönelik atıflarla karşılanmıştır. Buna göre Allah, ilk yaratmaya güç yetirmiş, sema ve arz gibi yaratılması insanın yaratılmasından daha güç olan şeyleri yaratabilmiştir. Gazzâlî, bu kudretin ahiretteki faaliyetini, dünyada geçerli olan sebep ve şartların farklı cereyan etmesini sağlayacak kadar genişletmiştir.[590] Diğer husus ise, ayetlerde de ifade edildiği gibi, söz konusu yapıya dair keyfiyetin bilinemeyişidir. Ancak İbn Rüşd, bu bilinemezliğe rağmen ahiretteki yapının, bu dünyadaki yapıdan (beden) daha güçlü (üstün) olacağı tespitini yapmıştır.[591] Bu tespitin yapılmasında da ahiret hayatının devamı (sürekliliği) ve orada yaşanacakların dünyada yaşananlardan güçlük/farklı olacağı öngörüsü etkili olmuştur. İbn Rüşd, cennette bu günden tahayyül edilemeyen ve bilinemeyen nimetler

---

[585] İkbal, 168-169.
[586] İzmirli, *el-Cevâbu's-Sedîd*, 50.
[587] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 200.
[588] Bkz. Abduh, *Celâl Hâşiyesi*, Siyalkûtî'nin Haşiyesi ile birlikte, Matbaatu'l-Hayriyye, (Mısır) 1322, 197; ayrıca bkz. Raşid Rıza, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 136-137.
[589] er-Râzî, *Kitabu'l-Erbaîn*, 301.
[590] el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 249.
[591] İbn Rüşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, II, 870.

bulunduğunu haber veren hadis[592] ile İbn Abbas'ın "Ahirette bu dünyadakilerin yalnızca ismi vardır" sözünü az önceki iddiasına delil olarak getirmektedir.[593]

Bildiğimiz şu beden olmasa bile, ahirette yaşanacaklar için uygun bir vücut (beden) düşünülebilir. Günümüz Hıristiyan düşüncesinde de aynı noktaya işaret eden bir takım yaklaşımlar mevcuttur.[594] Kur'an'ın, bahsi geçen vücûda (bedene) *bilinmeyen* nitelemesini yapması yanında, söz gelimi cennetteki insanların kalbinden kin ve nefretin çıkarılacağını ve onların yorgunluk hissetmeyeceğini belirtmesi de ahiretteki vücûda değişik müdaheleler olduğunu göstermektedir. Cennete gireceklerinden söz edilen kadınların yeniden inşeası[595] da dünya hayatından sonraki vücut yapısı ile ilgili bir farklılaşma göstergesi olarak değerlendirilmelidir.

Naslardan hareketle ahiretteki vücudu tasarlamak mümkün olmasa dahi, yaşanacakların ya bedensiz bir yapıya uygun bir teville karşılanması gerekecek, ya da yaşanacaklara uygun bir beden tasavvur etmek gerekecektir. Ama sözü edilen yapı nasıl şekillenirse şekillensin, insan, dünyada olduğu gibi daha sonraki hayatında da diğer varlıklara (melek, cin vs.) benzemeyecek, ona karakterini veren temel özelliklerini koruyacaktır. Elbette Kur'an, bedenin öngörüldüğü alternatife daha yakın durmakatadır.

ah. Haşrla İlgili Bazı Konular

Haşrın keyfiyeti konusunda Kur'an'ın fazla bir bilgi vermemesine karşılık, Hz. Peygamber'e nispet edilen bazı hadislerde daha çok ayrıntı göze çarpmaktadır. O hadislere göre insan, *acbu'z-zeneb* (kuyruk sokumu kemiği/coccycus)[596] asıl alınarak diriltilecektir. Ebû Hureyre'nin rivayetine göre, Hz. Peygamber iki nefha arasında kırk (Ebû Hureyre kırk gün mü, kırk ay

---

[592] "Allah dedi ki: Salih kullarım için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı, hiçbir insanın tahayyül edemeyeceği şeyler hazırladım..." Buhari, *Bedu'l-Halk*, 8, *Tevhîd*, 35; ayrıca bkz. Muslim, *İman*, 312; İbn Mace, *Zühd*, 39.

[593] İbn Rüşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, 331.

[594] Badham, 172-173.

[595] Vakıa (56), 35.

[596] *ez-Zeneb*, kuyruk anlamındadır. İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 270. *el-Acb* ise, uyluk kemiği ile kuyruğun kökünü bir araya getiren şeye denir. İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 504; ez-Zebîdî, II, 206. Hardal tanesi büyüklüğündeki *acbu'z-zeneb*, omurganın alt ucunda ve kuyruk sokumunun baş tarafındadır. Ebu'l-Bekâ, 658.

mı yoksa kırk yıl mı olduğunu hatırlamamaktadır.) bulunduğunu belirtmekte, insanın bütün vücûdu çürüdüğü halde, *acbu'z-zeneb*in çürümeyeceğini, halkın (insanların) ondan yaratılacağını (terkib) dile getirmektedir.[597] Hz. Peygamber, söz konusu bu yaklaşımı ile dünyadaki vücut ve dirilme arasında bir ilgi kurmakta, dirilmenin anlaşılabilmesi ve kabul edilebilir bulunması için zihinlere yardımcı olmaktadır.

Kur'an, hayvanların haşrından da söz etmektedir: "Yerde hiç bir canlı ve iki kanadıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki, sizin benzeriniz ümmetler olmasınlar. Biz kitapta hiç bir şeyi eksik bırakmadık. Sonra Rab'lerine toplanırlar (haşr)."[598] "Vahşi hayvanlar toplandığı (haşr) zaman."[599] Yine hayvanların haşrını haber veren bir hadiste, boynuzlu koçun boynuzsuzdan hakkını alacağı dile getirilmiştir.[600] Bu nedenle hem Ehl-i Sünnet'ten hem de Mutezile'den bazı kimseler hayvanların haşrını zorunlu görmüşlerdir.[601] Goldziher, mutezilî düşünürlerin hayvanların haşrı konusunda fikir serdetmesini yadırgamaktadır. Bir anlamda onların akılcı bakışları ile bu durumu telif edememektedir.[602] Aslında hayvanların haşrı ve birbirlerinden hak alacakları kanaati İslam kültüründe önemsenmektedir. Hatta hayvanların haşrına inanmayan kimseleri küfürle itham eden fetvalar söz konusudur.[603] Ancak, hayvanlar arasında gerçekleşecek hak almanın (kısas), ahirette gerçekleşecek olan adaleti temsil ettiği, dolayısıyla böyle bir şeyin vâki olmayacağı da dile getirilmektedir.[604] İbn Abbas'a nispet edilen bir yaklaşım ise hayvanların haşrını, *ölmeleri* (helak) olarak açıklamaktadır.[605] İkbal de

---

[597] Karşılaştırmalı olarak bkz. Buhari, *Tefsir*, *39. Sure*; Muslim, *Fiten ve Eşrâtu's-Sâa*, 141. Allah'ın Zât'ı dışındaki her şeyin helak olacağını bildiren ayet gereği *acbu'z-zeneb*in yok olabileceği de ifade edilmiştir. Bu yaklaşıma göre Hz. Peygamber, *acbu'z-zeneb*in toprakta çürümeyeceğini haber vermiştir. Ama toprağın dışında bir yerde çürüyebilir. Ebu'l-Bekâ, 658.

[598] Enam (7), 38.

[599] Tekvir (81), 5. İlgili olarak ayrıca bkz. Şura (42), 29.

[600] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 72.

[601] İlgili olarak bkz. el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 348. Mutezilîlerin yaklaşımı için bkz. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXX, 68-69.

[602] Goldziher, *Mezhebu't-Tefsîri'l-İslamî*, Çeviri: Abdulhalim en-Neccâr, Mektebetu'l-Hancî, (Mısır) 1955, 182.

[603] Bkz. Aliyyulkârî, 319.

[604] İlgili olarak bkz. el-Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 337.

[605] Bkz. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXXI, 69; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 300.

haşrı, “Bütün canlıları içine alan geniş anlamlı doğal bir alem ve evrensel bir hayat felsefesi” şeklinde değerlendirmektedir.[606]

Semâvî kültürün dirilmeye dair iddiası, genelde dünyadaki bedenin dirilmesi olarak anlaşıldığı için, hemen her dönemde ilginç bir misalle, *yenen adam* misaliyle karşılanmıştır. Dirilmeyi imkânsız görenler[607] ya da bedene dayalı dirilmeyi reddedenler,[608] bir insanın diğer bir insan tarafından yenilmiş olmasını farzetmektedirler. Şayet bir insan bir başka insanı yerse, iâde edilen beden bu ikisinden hangisinin olacaktır? Russell, meselenin daha kompleks bir yanına işaret ederek, yamyamların, yani hayatta bulunurken bir çok insanı yemiş kimselerin dirilişini hatırlatmaktadır. Buna göre, yenilmiş insanların her biri yamyamların bedenleri üzerinde hak iddia edecektir.[609]

Dirilişle ilgili konuşan ve fikir beyan eden herkes bahsi geçen iddiayı göz önünde bulundurmuştur. Ruhânî bir meâddan söz edenler ve bedenî bir haşr öngörmekle beraber, dünyadaki bedenin iâdesini zorunlu görmeyenler, yukarıdaki problemle karşılaşmazlar. Dünyadaki bedenin iâdesini zorunlu görenler ise, insan vücudunda kişiye şahsiyet veren aslî unsurların hiç bir zaman kaybolmadığını belirtmekle[610] birlikte, Allah’ın ilmi ve kudreti ile bir insanın vücut parçalarını diğer insanlarınkinden ayırabileceğini iddia etmektedirler.[611]

Şu kadarı var ki, semâvî kültür dirilmeye dair iddiasını ortaya koyarken, gerçekleşmesi bakımından dirilmeye göre çok daha zor olan ilk yaratmayı (insan ve çevresindeki diğer varlıkların ortaya çıkması) da Allah’a nispet etmektedir. Kaldı ki, dînî metinler dünyadaki bedenin aynının iâdesini zorunlu kılmamaktadır. Böyle bir yaklaşım tarzı söz konusu problemi en başta boşa çıkaracaktır. Çünkü dînî metinlerin ortaya koyduğu iâde karşısında bir insanın, toprakta çürümesi ya da ateşte yakılıp, küllerinin rüzgara verilip savrulması

---

606 İkbal, 159.

607 Bahsi geçen misalin İslam düşüncesinde konu edilmesi hakkında bkz. İbn Sina, *Risâle Adhaviyye*, 56; et-Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 94; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, III, 497. Ayrıca bkz. Voltaire, II, 326.

608 İbn Sina da bedenî bir dirilmenin mümkün olmadığını dile getirirken yukarıdaki iddiayı zikretmektedir. Bkz. *Risâle Adhaviyye*, 56.

609 Russell, *Bilim ve Din*, Çeviri: Hilmi Yavuz, Cem Yayınevi, İstanbul 1979, 79-80.

610 er-Râzî, *Usûlu’d-Dîn*, 118; et-Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 94.

611 er-Râzî, *Usûlu’d-Dîn*, 118; *el-Mesâilu’l-Hamsûn*, 379-380.

arasında hiçbir fark bulunmamaktadır.[612] Vahye müstenid dînî kültürde cenaze yakımına engel olunması, Russell'in öne sürdüğü gibi[613] dirilme anında karşılaşılacak güçlüklerden kaçınmayı hedeflememektedir. Semâvî dinlerde diri insana gösterilen saygının ölü insana da gösterilmesi asıldır. Topraktan gelen insan aslına irca edilmekte, ayrıca cenazenin tekfin ve techizine de azami ihtimam gösterilmektedir.

b. Haşr ve Mekân Problemi

Haşrın mahiyeti konusunda kesin bir bilgi vermeyen Kur'an, onun yeri hakkında da aynı tavrını devam ettirerek, *haşr yeri* (ve zamanı) anlamındaki *mahşer* kelimesini zikretmemektedir. Bununla birlikte *mahşer* kelimesi teknik anlamı (kıyamet/haşr yeri ve zamanı) ile müşrikler tarafından bilinmektedir. *Muallakât* şairlerinden Antere, savaştaki kahramanlığını dile getirdiği bir beyitinde bu kelimeyi kullanmaktadır.[614] Kur'an, *mahşer* kelimesini telaffuz etmese bile insanların kabirlerinden çıkacağını,[615] kıyamette yerin (arz) dümdüz yapılacağını, onda hiç bir eğrilik ve yükselti olmayacağını dile getirmektedir.[616] Naziat Suresi 13. ve 14. ayetlerde *ba's* söz konusu edilirken, "O, tek bir sestir (emir). Bir de onlar *'sâhire'*dedirler" ifadesine yer verilmektedir. *Sehr* (uyanıklık/uykunun zıddı) kökünden *sâhire*, arzın (yer) ismidir.[617] Ancak *sâhire*, serabın ortaya çıktığı düz, beyaz yerdir. Söz konusu yer düz olduğu için orada bulunan kişi (yolcu) korkar ve uyuyamaz.[618] O halde *sâhire*nin hem yukarıda geçen ayetteki düz yerle ilgisi kurulabilir, hem de kıyamette yaşanacak korkuya işaretinden bahsedilebilir. Eş'arî, insanların

---

[612] Râzî'nin tespit ettiği gibi, iâde için beden azasının ya da kemiklerin mevcudiyeti veya onların muhafazası gerekmemektedir. *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVI, 109.

[613] Bkz. Russell, *Bilim ve Din*, 79-80.

[614] "...Kastım, *mahşer*e kadar anılmaktan başka bir şey değildir." *Dîvânu Antere*, 49. İlgili olarak ayrıca bkz. Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 86.

[615] Yasin (36), 51; Kaf (50), 44; Kamer (54), 7; Maâric (70), 43.

[616] Bkz. Kehf (18), 47; Taha (20), 77.

[617] İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, III, 108-109. Mâturîdî, *sâhire*nin *vechu'l-ard* (yeryüzü) diye anlaşıldığını dile getirmektedir. *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 775b. Ayrıca bkz. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXXII, 38-39; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 565.

[618] Mâturîdî, bahsi geçen kelimenin kıyamette yaşanacak olan korku, endişe (dolayısıyla uykusuzluk) ile ilgisine işaret etmektedir. Bkz. *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 775b.

*mevkıf*te duracağını ve hesaba çekileceklerini ifade etmektedir.[619] Râzî, doğrudan mekân problemine işaret ederek, *sâhire*nin *ardu'd-dunya* ya da *ardu'l-âhire* olduğunda ihtilaf bulunduğunu belirtmektedir. Bunun *ardu'l-âhire* olduğunu öne sürenler, *sayha/zecra* (çığlık, ses) ânında dünyadan ahirete bir naklin olacağını düşünmüşler, Kur'an'ın ele almadığı bir alanı, doldurmak istemişlerdir. Râzî de en son dile getirilen görüşü kabul edilebilir bulmaktadır.[620] Yine Râzî, *arsatu'l-kıyâme* (kıyamet arsası/alanı), tabirini de kullanmaktadır.[621] Aynı tabir (arasâtu'l-kıyame) Kâdî Abdulcebbâr tarafından da kullanılmıştır.[622] İbn Teymiyye de insanların *arasâtu'l-kıyame*de bulunuşlarından söz etmektedir.[623] Gazzâlî, haşr yerinin dünyaya benzemeyeceğini dile getirdikten sonra, "O gün yer başka yere döndürülür..." (İbrahim, 14/48) ayetini zikretmektedir.[624]

Haşrın yeri konusunda hadis daha belirgin ifadeler kullanmış, söz konusu alanı *beyaz* ve *düz* (halis undan yapılmış ekmek gibi) bir yer olarak tarif etmiştir.[625] *Sâhire*ye mekân vurgusu yapılırken, Hz. Peygamber'e nispet edilen hadisin de göz önünde bulundurulduğunu düşünebiliriz.

Zaman, mekân kayıtlarını özellikle ihmal eden Kur'an, ahiretteki vücûdu (varlık yapısını) bilinemez ilan ettikten sonra, artık onun ortaya çıkış yerini de (keyfiyeti gibi) tabiî olarak bahis konusu yapmayacaktır. Aslında bu, Kur'an'ın (yer, zaman, biçim vb. unsurları ihmal eden) genel üslûp özellikleri açısından da kolay anlaşılabilir bir tavırdır.

III. DÜNYADAKİ İŞLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

A. HESAP

Dünyadaki hayat belli bir süre (ecel musemma) devam edecektir. İnsan da dünyada hem fert hem de cins olarak belli bir süre yaşayacaktır. Bilindiği gibi Kur'an, insanı sorumlu bir varlık olarak ilan etmiş, bu sorumluluk insanın

---

[619] Eş'arî, *el-İbâne*, 21.
[620] er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXXII, 39.
[621] er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXXII, 60.
[622] Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, 626.
[623] İbn Teymiyye, *el-Vasiyyetu'l-Kubrâ*, (by) 1397, 38.
[624] el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, V, 140.
[625] Bkz. Buhari, *Rikak*, 44; Muslim, *Sıfâtu'l-Munafıkîn ve Ahkâmuhum*, 2.

davranışlarına ahlâkî bir nitelik kazandırmıştır. İnsan, dünyada, davranışlarının iyi ve kötü neticesiyle karşılaşmak durumunda olduğu gibi, dünyadan sonraki hayatı da yine buradaki ahlâkî tercihlerine göre şekillenecektir.

Kur'an, insan davranış ve tercihlerinin ahiretteki genel değerlendirmeye tabi tutulmasını *hisâb* (Türkçe telaffuzu ile hesap) kelimesiyle tabir etmektedir.[626] Ahireti *yevmu'l-hisâb* (hesap günü)[627] şeklinde isimlendiren Kur'an, Allah'ı da *Hâsib* (hesap görücü)[628] *Serîu'l-hisâb* (hızlı hesap gören)[629] diye isimlendirmektedir. Ayrıca *hisâben yesira* (kolay hesap)[630] *hisâbun şedîd* (zor hesap),[631] *sûu'l-hisâb* (kötü hesap) [632] tabirleri de hesabın neticesinde ortaya çıkan olumlu ve olumsuz durumla ilgili gözükmektedir.

Hisâb, *saymak* anlamındadır.[633] Ancak *hisâb* mastarı, müşareket de ifade etmektedir. Buna göre, karşılıklı bir *hesaplaşma* (sayışma) anlamından da söz edebiliriz. Bahse konu kelime, *tam sayı/kifayet*[634] manası taşıdığı gibi, *kifayeti aşan bir fazlalığı*[635] da gösterebilmektedir.

Kur'an, *hisâb* (hesap) ve *yevmu'l-hisâb* tabirleri yanında, *yevmu'l-fasl* (hüküm günü)[636] ve *yevmu'd-dîn* (borç/ceza günü)[637] tabirlerini de o gün yaşanacak genel değerlendirmenin adı olarak zikretmektedir.

---

[626] Enam (6), 52; Nebe ; (78), 27.
[627] Sad (38), 16, 26, 53; Ğafir (40), 27.
[628] Nisa (4), 6, 86; Ahzab (33), 29.
[629] İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Bakra (2), 202; Al-i İmran (3), 19, 199; Maide (5), 4,; Nur (24), 39; Ğafir (40), 17.
[630] İnşikak (84), 8.
[631] Talak (65), 8.
[632] Ra'd (13), 18, 21.
[633] el-Ezherî, IV, 333; el-Cevherî, I, 110.
[634] İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 169.
[635] el-Ezherî, IV, 334. Kur'an'da yer alan *atâen hisâbâ* (çok vergi) kullanımı söz konusu anlama örnek olarak görülebilir. Bkz. Nebe (78), 36.
[636] Saffat (37), 21; Duhan (44), 40; Mürselat (74), 13, 14, 38. *Fasl,* iki şeyden birini, diğerinden ayırmak demektir. er-Rağıb el-İsfehânî, 573. Araplar, anasından ayrılan deve yavrusuna *fasîl*, haklıyı haksızdan ayıran hükme de *faysal* demektedirler. *Yevmu'l-Fasl*, *kesin hükm*ün ortaya çıkacağı günün adıdır. Ebû Ubeyde, II, 168.
[637] Fatiha (1), 4; Hıcr (15), 35; Saffat (37), 20; Maâric (70), 26; Müddessir (74), 46; İnfitar (82), 15. Kur'an, ahireti yalnızca *dîn* kelimesi ile de adlandırmaktadır. Bkz. Zariyat (51), 6. *Dîn*, kök anlam itibariyle borçlanmak/borç vermek demektir. İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 225. Mâturîdî, *yevmu'd-dîn*i, *yevmu'l-hisâb ve'l-cezâ* diye anlamaktadır. *Te'vîlâtu Ehli's-Sünne*, 19. Ayrıca bkz. Ebû Ubeyde, I, 23. İbn Kuteybe, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'an*, 38. Bâkıllânî, *dîn*in *ceza* ve *hükm* anlamı olduğuna da işaret etmektedir. *Kitabu Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsi'd-Delâil*, Tahkik: Şeyh İmaduddin Ahmed Haydar, Mueesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1993/1403, 387.

Hisâb kelimesi, Mekke toplumunun ticârî literatüründe yer aldığı gibi,[638] Hz. Peygamber'den önce söz konusu toplum tarafından onun eskatolojik bir unsur olarak bilindiği de söylenebilir.[639] Torrey, Araplardaki eskatolojik hesap fikrinin Ehl-i Kitap kaynaklı olabileceği kanaatindedir.[640] Ancak kendisi de itiraf etmektedir ki, insanların hesabı ile ilgili olarak Kitab-ı Mukaddes'te bir takım dolaylı atıflara rastlansa bile,[641] Tanrı tarafından insan fiillerinin hesabının tutulması fikri Eski Ahit'e ve Yeni Ahit'e yabancıdır.[642] Aksine Kur'an, insan davranışlarının sistematik şekilde takip edildiği anlayışını belirgin olarak ortaya koymuş, çok güçlü bir hesap anlayışı getirmiştir.

Kur'an, ahiretle ilgili anlatımı insanların bildiği kelime ve kavramlarla, biçimsel ifade kalıplarıyla sürdürmüş, bu arada hesaba bir mahkeme formu vermiştir.[643] Orada bir takım unsurlar mevcuttur. Söz gelimi Allah, hükmü üzerindeki her türlü tartışmayı reddedecek bir kudrete, hakimiyete sahiptir. Bilgi, kudretin en önemli şartıdır. Allah, insanların yaptığı bütün işleri bilmektedir.[644] Hiç kimse O'nun hükmünden kurtulamayacak,[645] O'nun kararını sorgulayamayacaktır.[646] Allah, kıyamet günü tek Hâkim olarak[647] insanlar arasındaki ihtilafların giderilmesi için de hükmünü ortaya koyacaktır.[648] Hesabın çok hızlı gerçekleşecek olması, Allah'ın *Serîu'l-hisâb*

---

[638] Torrey, 9.

[639] Ümeyye, bir beyitinde *yevmu'l-hisâb*'tan söz etmektedir: " Hesap günü, sıkıntıları nedeniyle asık suratlı (abûs) ve çatık çehrelidir (kamtarîr)." el-Hadîsî, 223. Torrey, Züheyr'in şiirinde de *hisâb*ın eskatolojik anlamda kullanıldığını belirtmiştir. *The Commercial-Theological Terms in the Koran*, 9-10. "Göğüslerinizdekini Allah'tan gizlemeyin! Gizlense de Allah bilir. Ya hesap günü için geciktirilir bir kitapta saklanır, ya da hemen intikam alınır." Züheyr, 81.

[640] Torrey, 9.

[641] İlgili olarak bkz. Matta (12), 36; Romalılara (14) 12; I. Petrus (4), 5.

[642] Torrey, 14.

[643] Derveze, *Kur'an'ul-Mecîd*, 164.

[644] Sebe (34), 2-3; ayrıca bkz. Nur (24), 64; Neml (27), 93; Lokman (31), 22-23.

[645] Ankebut (29), 4.

[646] Ra'd (13), 41.

[647] Hacc (22), 56.

[648] Bakara (2), 113; Nisa (4), 141; Hacc (22), 69; Zümer (39), 3.

şeklinde nitelenmesi de[649] söz konusu hakimiyetin önemli bir parçası olarak görülebilir.[650]

Kur'an, insanların her anlamda sorgulanacağını bildirmektedir.[651] Ayrıca insanlara, hesap sırasında dünyadaki davranışlarının yazılı bulunduğu kitaplar da verilecektir.[652] İnsanın sağında ve solunda bulunan, onun her dediğini kaydeden, yaptıklarını bilen gözcü, melekler bulunmaktadır.[653] Kehf Suresi 49. ayette bildirildiği üzere, kitaplarını alan ve yaptıkları her şeyi orada kayıtlı bulan mücrimler, korku ve heyecandan titreyerek, "...Bu nasıl kitap ki, küçük-büyük bir şey bırakmamış, saymış..." diyeceklerdir. Kur'an'ın yazıyı ve ona dair yaşanacakları öne çıkarması, yazıya yakın olmayan ama ticârî işlerdeki kaydın önemini kabul eden Mekke toplumu için muhtemelen anlaşılır bir durumdur. Doğrudan Kitab-ı Mukaddes'te yer almasa bile, dünya hayatındaki işlerin yazılması (kayıt), Ehl-i Kitap kültüründe de mevcuttur.[654] Kur'an, zikri geçen bu kitapları *suhuf* diye de adlandırmaktadır.[655]

İnsanlar, o günde Allah'a arzolunacak ve gizli hiçbir şey kalmayacaktır.[656] Kitabını sağından (yemîn) alanlar mutlu,[657] solundan (şimâl) alanlar ise bedbahttır.[658] Araplar, sağı; hayır, bereket ve uğura, solu da uğursuzluğa yormaktadırlar.[659] Arapların sağa hayır ve bereket atfetmeleri aslında çok sık baş vurdukları bir uygulama ile daha iyi anlaşılmaktadır. Buna göre Araplar, her hangi bir işi yapıp-yapmama konusunda kararsız kaldıkları zaman, yuvasındaki bir kuşu azarlayıp uçururlar, şayet o sağa doğru uçarsa

---

[649] Bakara (2), 202; Al-i İmran (3), 19, 199; Maide (5), 4; İbrahim (14), 51; Nur (24), 39; Ğafir (40), 17.

[650] Gazzâlî'nin ifadesine göre, Hz. Ali'ye, Allah'ın karıştırmadan ve yanlışlık yapmadan insanları nasıl hesaba çekeceği sorulmuş, o da, tıpkı karıştırmadan ve hata yapmadan onları rızıklandırdığı gibi diye cevap vermiştir. *Madnûnun bih ala Ğayrı Ehlih*, 25. Râzî, hesaptaki hızlılığı Allah'ın ilmine irca etmiş, Allah için hesabın zor olmayacağını dile getirmiştir. *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIV, 8.

[651] Nahl (16), 56; Saffat (37), 21; Tekasur (102), 8.

[652] İsra (17), 71; Casiye (45), 28; Hakka (69), 19, 25.

[653] Kaf (50), 17-18; İnfitar (82),10-13.

[654] Bkz. Masson, *Le Coran et la Judéo-Chrétienne*, II, 732 vd. ; Demombynes, 462-463.

[655] Hakka (69), 18.

[656] İsra (17), 71; Hakka (69), 19-24; İnşikak (84), 7.

[657] Hakka (69),19.

[658] Hakka (69), 25.

[659] Sağın uğur anlamı için bkz. İbn Faris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, VI, 158; *Mucmelu'l-Luğa*, 768. Sol, sağın zıddıdır. Bkz. İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, 993. Solun uğursuzluk anlamı için bkz. İbn Fârîs, *Mucmelu'l-Luğa*, 397. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 893.

uğur sayıp işe koyulurlar, sola doğru uçarsa da uğursuz sayıp işi yapmaktan vazgeçerlerdi. Yaygın olan bu uygulama nedeniyle *amel*e (iş) *tâir* (kuş) adı verilmiştir. İsra Suresi 13. ayet ilgili kullanım için göz önüne alınabilir. "Her insanın boynuna tairini/işini takarız..."[660] Aslında Ehl-i Kitap kültüründe de sağ ve sol ehlinden söz edilmektedir. Buna göre sağ ehlinden olanlar kendileri için hazırlanan melekûta mirasçı kılınacaklar, sol ehlinden olanlar ise ebedî ateşe sevk edileceklerdir.[661] Kur'an, kitapların sağdan verilmesine mukabil, sol yerine arka tabirini de zikrederek, kitaplarını arkadan alacakların helak olacağını haber vermektedir.[662] Aslında sol ve arkanın ifade ettiği şeyler (terslik, uğursuzluk, zorluk, hakaret...) aynıdır.[663]

Hesap sırasında insanlar, içinde bulundukları olumsuz durum nedeniyle karşılıklı olarak birbirlerini suçlayacaklar,[664] bir takım mazeretlerle kendilerini söz konusu konumdan kurtarmaya çalışacaklardır.[665] Bu arada dünyadaki ihtilafların çözümünde de sık başvurulan bir uygulama gündeme gelecek, karşılıklı olarak birbirini suçlayan kimseler, yüzleştirilecektir. İbrahim Suresi 21-22. ayetlerde Şeytan'ın da dahil olduğu, saptıranlarla sapanlar arasındaki bir yüzleşmeden söz edilmektedir. Meleklerle insanlar arasında[666] ve peygamberlerle insanlar arasında da yüzleşme olacaktır.[667] Peygamberler insanlar aleyhine şahitlik de yapacaktır.[668] Hesapta yaşanacakların bir tertip üzerine gerçekleşeceğini belirten Mâturîdî, kitapların verilmesini insanlar arasındaki çekişme ve mazeret safhalarının sonuna bırakmaktadır.[669] Mâturîdî'nin söz konusu yaklaşımı bir hadise dayanmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber, kıyamette üç arz olacağını, bunların ilk ikisinde insanların

---

660 Yukarıdaki tespitler için bkz. el-Mağribî, 81-82.
661 Bkz. Matta (25), 34-46.
662 İnşikak (84), 10. Kitabın arkadan velmesi, arkadan sola verilmesi şeklinde de anlaşılmaktadır. el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, II, 582.
663 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII, 5677.
664 İbrahim (14), 21-22; Ankebut (29), 25; Saffat (37), 27-30; Casiye (46), 5-6.
665 Araf (7), 38; Kassas (28), 63-64; Ahzab (33), 67; Ğafir (40), 50-52.
666 Sebe, (34), 40.
667 Bkz. Araf (7), 6.
668 Nisa (24), 41; Nahl (16), 89.
669 el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 736a.

tartışacağını ve mazeret beyan edeceklerini, üçüncüsünde ise insanlara kitap verileceğini bildirmektedir.[670]

Amellerin yazılması ve yazılanların hesap esnasında okunması yanında onların tartılacak (vezn/mîzan) olması da Kur'an'ın hesap safhasına dahil ettiği unsurlar arasındadır.[671] Kur'an, ticârî hayatta sürekli kâr ve zarar endişesi taşıyan topluma, davranışlarının ve tercihlerinin tartılacağını bildirerek, bir anlamda onları zararla tehdit etmektedir. Torrey, *vezn*i, ilk dönemlerde hüküm günüyle ilgili belirginleşen karakteristik unsurlardan bir tanesi olarak görmektedir.[672]

Kur'an, ahirette mîzanın kurulmasını (konulması) söz konusu ettiği zaman, mîzanın sürekli çoğul şeklini (mevâzîn) tercih etmektedir.[673] Vezn, *bir şeyin kadrini* (ne kadar olduğunu) *bilmek*[674] anlmında muşahhas eşyanın ağırlığını belirlemek için kullanıldığı gibi, mücerret manalar için (sözün ölçülü olması gibi) de kullanılmaktadır.[675] *Mîzan* da hem eşyanın tartıldığı *aletin* (mîzan) adıdır,[676] hem de *insaf* ve *adalet ölçüsüne* verilen isimdir.[677] Önceki unsurlarla birlikte veznin anlaşılması konusundaki farklı yaklaşımları az sonra ele alacağız. Ama öncelikle belirtelim ki, Kur'an, hesapla ilgili geliştirdiği mahkeme formuna *vezn* unsurunu da dahil etmiştir. Muhakeme edilen kimse, önüne konulan delillerle konumunu keşfe zorlanmaktadır. Bu faaliyet sırasında yazılı belge/bilgi (kitap) yanında *vezn*le de ağır hafiften, değerli (davranış/insan) değersizden (davranış/insan) ayrılacaktır. Hesaba çekilen

---

[670] İbn Mace, *Zühd*, 33.

[671] Araf (7), 8-9; Müminun (23), 102-103; Karia (101), 6, 8; Vezn/mîzanın eskatolojik varlığı İran kültürüne kadar geri götürülebilmektedir. Gardet, *L'Islam*, 102.

[672] Torrey, 16.

[673] Araf (7), 8-9; Müminun (23), 102-103; Karia (101), 7-8. *Mîzan* (tartı aleti) ya da *mevzûnun* (tartılan şeyler) çoğulu olan *mevâzîn*, çok sayıda tartılmanın gerçekleştiğini, ya da tartılan şeylerin farklı farklı olduğunu gösterebilir. el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 332.

[674] İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 750; er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 868. Araplar, bir kimsenin değerini ya da değersizliğini ifade ederken, "Falancanın yanımızda değeri (vezn) yoktur" ifadesini kullanmaktadırlar. el-Ezherî, XII, 256. Yine bir kişinin değersizliğini ifade için "Falan, falan için vezn kurmaz" tabirini kullanmaktadırlar. Kur'an da, amelleri boşa çıkmış insanlar için *vezn* kurulmayacağını belirtirken, az önce zikri geçen deyimi tercih etmiştir. Kehf (18), 105.

[675] ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, II, 504.

[676] el-Ezherî, XIII, 257.

[677] *Kâme* m*izânu'n-nehâr* tabiri, günün yarılandığını (insaf) göstermektedir. Hadid Suresi 57. ayette yer alan *mîzan* da adaletin ölçüsü anlamındadır. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 819.

insanın aleyhindeki en önemli argüman ise, Kur'an'ın ifadesine göre, "Organların (el, ayak, göz, kulak, deriler) konuşmasıdır".[678]

Kitapların verilmesi ve tartı (vezn) mümin ve kafir arasındaki ayırımı göstermektedir. Kitaplarını sağdan alanlar müminler, soldan alanlar ise kafirlerdir.[679] Yine tartısı ağır gelenler müminler, hafif gelenler ise kafirlerdir.[680]

Kur'an, kıyamette ferdin yaşayacağı yalnızlığı özellikle hesapla ilgili olarak vurgulamaktadır. Kişi, bilindiği gibi tüm yakınları (anne, baba, oğul, kardeş...) da dahil olmak üzere hiç bir kimseden yardım görmeyecek, dost ve şefaatçı bulamayacaktır.[681] Dünyada mevcut olan mal da hesap sırasında kurtarıcı olamayacaktır.[682] Aslında bu son dile getirilenler, müşrik Arap halkı arasında geçerli olan akrabalık ilişkilerini hatırlatmaktadır. Söz konusu ilişkiler ferdi, sosyal hayatta önemli ölçüde rahatlatmaktadır. İnsanların sahip oldukları ekonomik güç de bir çok menfaatı celbetmektedir. Hesabın zorlukları[683] ile karşılaşan insanlar dünyada mevcut olan şartları orada bulamayacak, davranışlarını düzeltmek için dünyaya dönmek isteyeceklerdir.[684] Hesap neticesinde kimse haksızlığa maruz kalmayacak ve kendisine yaptıklarının karşılığı tam olarak verilecektir.[685]

Ehl-i Sünnet, davranışların yazılmasına ve yazılan kitapların hesap sırasında okunacak olmasına literal şekilde yaklaşmış, bunun anlaşılmasını aklın faaliyet sahası dışına taşıyarak, yazının keyfiyeti hususunda söz konusu

---

678 Yasin (36), 65; Fussilet (41), 19-20.

679 Bkz. Vakıa (56), 41 vd.; Hâkka (69), 25 vd. Beled Suresi 17-20. ayetlerde de sağ ve sol ashabının müminler ve kafirler olduğu bildirilmektedir. İlgili olarak ayrıca bkz. el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 243.

680 el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 805a-805b.

681 Enam (6), 94, 164; Lokman (31), 33; Sebe (34), 43; Fussilet (41), 47-48.

682 Bkz. Hakka (69), 28; Leyl (92), 11; Mesed (111), 2.

683 İnanmayanlar hesap sırasında karşılaştıkları sıkıntılar nedeniyle "...Keşke toprak olsaydık..." diyeceklerdir. Nisa (4), 42; ayrıca bkz. Nebe (78), 40. Hz. Aişe'nin rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber, "Kıyamet günü hesaba çekilen kimse yok ki, helak olmasın" demiştir. Bunun üzerine Hz. Aişe, "Kitabı sağından verilen kolay hesap verecek" (İnşikak, 84/8) ayetini hatırlatmış, Hz. Peygamber de "Bu bir arzdır. İnceden inceye hesaba çekilen (münakaşa) hiç kimse yoktur ki, azaba maruz kalmasın" demiştir. Buhari, *Rikak*, 49.

684 Araf (7), 52; İbrahim (14), 44.

685 Al-i İmran (3), 25; Nisa (4), 39-40; Yasin (36), 54; Ğafir (40), 17.

edilebilecek güçlükleri aşmaya çalışmıştır.[686] Sâbûnî (ö. 580/1184), amellerin yazıldığını, bunların okunacağını tespit ettikten sonra mîzandan söz etmekte, mîzanın keyfiyetini bilme konusunda aklın yeterli olmadığını ifade etmektedir.[687] En son dile getirdiğimiz husus, genel bir yaklaşım olarak kitapların keyfiyeti hakkındaki suskunluğu da açıklayacak niteliktedir. İbnu'l-Hakîm Semarkandî (ö. 422/1030), insanlara kitabın verilmesini ve bunu insanların okuyacak olmasını, literal bir tarzda anlamaktadır. Ona göre aksi bir kabul, yani lafzî bakışın terkedilmesi küfürdür.[688] Ebu'l-Muîn Nesefî ve Pezdevî'ye göre, Mutezile, amellerin yazımını (ve okunmasını) inkar etmektedir.[689] Ama Kâdî Abdulcebbâr, hesap ve ilgili konularda çok katı lafzî bir tavır sergilemiş, *neşru's-suhuf*u (sayfaların dağıtımı/ kitapların verilmesi) Kur'an'ın haber verdiği biçimde tespit etmekle yetinmiş, izaha girmemiştir.[690]

Ehl-i Sünnet, mîzan konusunda da az önce zikredilen bakışını devam ettirmektedir. Eşârî'nin ifadesine göre Ehl-i Hak, dili ve iki kefesi olan mîzanı ıspat etmektedir. Mîzanın bir kefesinde iyilikler (hasenât) diğerinde kötülükler (seyyiât) tartılır.[691] Beydâvî'nin tespitine göre de cumhur, dili ve kefeleri olan bir teraziden söz etmektedir. Tartılacak olan şey ise amellerin yazılı olduğu sahifelerdir.[692] Ehl-i Sünnet, Mutezile'nn mîzanı da inkar ettiğini ileri sürmektedir.[693] Eş'arî, bidat ehlinin (Mutezile) mîzanı, mücâzât olarak anladıklarını belirtmiş, onların araz olan amellerin tartılamayacağını iddia

---

686 İlgili olarak bkz. el-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, 320.
687 es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, 92.
688 İbnu'l-Hakîm es-Semarkandî, Ebu'l-Kasım İshak b. Muhammed el-Kâdî el-Hanefî, *es-Sevâdu'l-A'zam*, İstanbul (ty), 15.
689 en-Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, 36-37; el-Bezdevî, 161-162. Cehmiyye'den bir grup amellerin yazımını inkar etmiştir. el-Malatî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahman, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Mektebetu'l-Maârif, Beyrut 1968/1388, 98-99.
690 Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 735-737; ayrıca bkz. *Fadlu'l-İ'tizâl*, 204. Zemahşerî de amellerin tartılmasından söz etmekte, veznin keyfiyetindeki farklı bakış açılarını zikretmektedir. *el-Keşşâf*, II, 67-68.
691 el-Eş'ârî, *Makâlâtu'l-İslamiyyîn*, II, 164. Ehl-i Sünnet'in genel yaklaşım tarzına uygun olarak bkz. el-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, 320; *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, 78; Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Huseyn b. Halef b. Ahmed b. el-Ferra, *Kitabu'l-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Vedi Zeydan Haddâd, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1974, 175. el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, 137; er-Râzî, *Usûlu'd-Dîn*, 110. Amel sayfalarının tartılacağı hususu hadiste de yer almaktadır. İbn Mace, *Zühd*, 35. İbn Hazm, mîzanın keyfiyeti konusunda bir şey söylenemeyeceği kanaatindendir. *el-Fasl*, IV, 115.
692 el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 332.
693 Bkz. el-Bezdevî, 160-161.

ettiklerinden söz etmiştir.[694] Yine Eş'arî'nin tespitine göre Mutezile, bu muvâzeneyi (tartı), iyilik (hasenât) ve kötülüklerin (seyyiât) birbirinden fazla olması, biri ile diğerinin giderilmesi (ihbât) olarak anlamaktadır.[695] Halbuki Kâdî Abdulcebbâr, davranışların yazımında olduğu gibi mîzan konusunda da lafzî yaklaşımını devam ettirmektedir. Mutezile, itham edildiğinin aksine mîzanı, insanların bildiği tartı aleti olarak anlamaktadır. Ona göre mîzanın hakikate hamli imkân dahilindedir ve onun adalet şeklinde tevili söz konusu değildir.[696] Şayet mîzan, adalete hamledilirse, mîzanla birlikte zikredilen ağırlık (sıklet) ve hafiflik (hıffet) tabirleri anlamsızlaşacaktır. Bu nedenle sözü edilen mîzan, insanların bildiği mîzanın (terazi) özelliklerini taşımaktadır.[697] Davranışların (taat ve masıyetler) tartıya giremeyecek (arazlar) olması iddiasına karşılık Kâdî Abdulcebbâr, davranışların yazılı olduğu sahifelerin tartılabileceğini ileri sürmektedir.[698] Ya da Allah, taata işaret olsun diye bir *nur* (ışık), ısyana alamet olsun diye de bir *zulm* (karanlık) yaratabilecektir. Sonra *nur* bir kefeye *zulm* diğer kefeye bırakılır ve hangisinin ağır geleceğine bakılır.[699] İyiliklerin bulunduğu kefenin ağır gelmesi, kişinin cennet ehli olduğunu gösterecektir. Kötülüklerin bulunduğu kefe ağır gelirse, o kimse cehennem ehlindendir.[700]

Ancak, az önce de zikredildiği gibi, mîzan, adaletten kinaye de sayılmış[701] ve bu yaklaşım, özellikle son dönemde (müteahhirin) daha çok kabul görmüştür.[702] Adaletin ancak veznle (tartı/ölçü) gerçekleşebilecek olması ve yine veznin dilde mücerret manalar için de kullanılıyor olması son yaklaşımın dayanaklarıdır.[703]

---

[694] el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslamiyyîn*, II, 164-165.
[695] el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslamiyyîn*, II, 165.
[696] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 735; *Fadlu'l-İ'tizâl*, 204.
[697] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 735.
[698] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 735.
[699] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 735.
[700] Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 204.
[701] Taberî, Mücâhid (ö. 102/719)'in *vezn*i *kazâ* (hüküm) diye anladığını nakletmektedir. *Câmiu'l-Beyân*, VIII, 161; ayrıca bkz er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 868.
[702] er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIV, 28.
[703] er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIV, 28.

Şâtıbî (ö. 790/1388), hesap sırasında organların konuşacak olmasını Hz. Peygamber'in risaletine şahadet eden taş ve ağaçların konuşmasına benzetmektedir.[704]

Fakat hesap safhasında gerçekleşecek olan şeyleri, ayrı ayrı anlamak gerekmemektedir. Aslında meydana gelecek her bir şey, insanın ahiretteki konumunu keşfe yönelik görünmektedir. Bu nedenle, her şeyin Allah'ın ilmi dahilinde bulunduğu öne sürülmüş, hesabın vakî olmayacağı konusunda fikirler dahi serdedilmiştir.[705] Hesaptaki *kifâyet* anlamını hatırlayacak olursak, hesap; kendisiyle kâfî (yetecek) şeyin bilinmesidir.[706] Bu yüzden kimileri hesabı, Allah'ın insanlarda sevap ve ikapla ilgili zaruri bilgi yaratması olarak anlamaktadır. Dolayısıyla hesap *ilâm*ın (bildirme) ismidir. Hesap, insanın bilgilenmesini sağladığı için bu isimlendirme; sebebin müsebbebe isim olması kabilinden bir mecazdır.[707] Gazzâlî, amel sayfalarında meydana getirilecek veznle insanların, davranışları ve sevap ve ikap konusunda bilgilendirilebileceğini düşünmektedir.[708] Kur'an da hesaptaki bilgilenmeyi açık ifadelerle dile getirmektedir. Hakka Suresi'nin 26. ayetinde belirtildiğine göre, kitabını soldan alan kimse, "Keşke hesabımın ne olduğunu bilmeseydim" demektedir. Ama kabul etmemiz gerekir ki, insanla ilgili ilâhî kararlar, insanlar için ikna edici tarzda gelişmektedir. Söz gelimi dünya hayatı, başından sonuna az önce dile getirdiğimiz gayeye matuf bir durum arzeder. İnsanlar dünyadaki tercihleri ve davranışlarıyla ahiretteki konumlarını gerçekleştirmekte, dünya hayatını bizzat yaşamaları da ahiretteki konumları için ikna edici bir unsur olarak önlerine konulmaktadır. Peygamberlerin gönderilişi de insanlar aleyhine bir huccet oluşturma çabası olarak görünmektedir.[709] Peygamberlerin getirdiği her bir bilgi doğrudan insanlara da ilham edilebilirdi. Ama nübüvvet, bütün insanların aynı şekilde muhatap olduğu bir olgu şeklinde tezâhür etmiştir.

---

[704] eş-Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed, *el-İ'tisâm*, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1991/1411, II, 492.

[705] Pezdevî'ye göre Mutezile, Rafizîler ve diğer bidat fırka mensuplarının geneli, hesabı inkar etmektedir. *Usûlu'd-Dîn*, 161.

[706] el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 113.

[707] el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 113.

[708] el-Gazzâlî, *Kavâidu'l-Akâid*, 223.

[709] Nisa (4), 165.

Hesap safhasında da o günün şartlara uygun biçimde, insanları kendi konumlarına ikna edecek, onların bilgilenmelerini kolaylaştıracak farklı olgular ortaya çıkıp yaşanabilir.

Kur'an, bütün bir ahireti ve kıyameti anlatırken benimsediği üslûbu hesap için de tercih etmektedir. Buna göre, hesabın muhakkak gerçekleşecek olması, o arada yaşanacak olan zorluklara dair ifadeler, Hz. Peygamber ve ashabına yönelik mücadele ile birlikte ele alınmalıdır. Çünkü söz konusu anlatım, denemiş olduğu üslûp açısından ele alındığında bir vakıayı tasvirden öte şeyler amaçlamaktada, hesap sırasında bütün insanların yaşayacağı güçlükleri vurgulamakla birlikte, önemli bir tehdit unsuru da barındırmaktadır. Söz gelimi, davranışların yazıldığı ve kayıt altına alındığı hususu, Mekke döneminde, Hz. Peygamber'e ve inanan topluma çok ciddi baskıların olduğu bir dönemde telaffuz edilince, bu telaffuz müşriklere yönelik bir baskı oluşturma amacını da muhakkak içerecektir. Nitekim İnfitar Suresi'nde, "insanların yaptıklarını bilen", "koruyucu/ yazıcıların (melekler)" bulunduğu haber verilmeden önce insanların ahireti inkar ettikleri belirgin şekilde vurgulanmıştır.[710] Girişte de zikredildiği gibi, As b. Vâil'in müstehzî bir şekilde ba'sı inkar etmesi üzerine[711] Meryem Suresi 77-79. ayetler inmiş, onun davranışlarını değerlendirdikten sonra gayet tehditkâr bir şekilde amellerinin yazıldığını ve onu şiddetli bir azabın beklediğini haber vermiştir. Zemahşerî de amellerin yazımının haber verilmesini, kafirler (âsî) için bir tehdit, müminler için de bir destek (lütûf) olarak anlamaktadır.[712] Yine Allah'ın *Serîu'l-hisâb* olarak nitelenmesi, insanların ahiretle ilgili endişelerini canlı tutmak,[713] aynı zamanda onları iyiliklere yöneltmek gayesine matuf görünmektedir.[714] Bilindiği gibi Kur'an, ahiretteki hesabı anlatırken, dünyada mevcut mahkeme usûlünü (karşılıklı delil getirme, mazeret hakkı, yüzleşme

---

710 İnfitar (82), 9-13.

711 Muslim, *Sıfâtu'l-Munâfikîn ve Ahkâmuhum*, 35, 36.

712 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 228. Ayrıca bkz. el-Kuşeyrî, *Latâifu'l-İşârât* I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000/1420, III, 400.

713 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 351; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 113.

714 el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 113.

vb.) öne çıkarmakta, yine dünyada adaletin gerçekleşmesi önündeki engellerin (adam kayırma, fidye vb.) de orada mevcut olmadığını belirtmektedir.

B. SEVAP ve İKAP

Diğer canlılardan ayrı olarak insan, iradesi nedeniyle övgüye ve yergiye değer fiiller (cemîl/kabîh) gerçekleştirmektedir. Bu nedenle insanın davranışlarını sevap ve ikap takip edecektir.[715] Kur'an da insanların dünyadaki davranışlarına öncelikle ahlâkî nitelikler atfetmiş ve neticede (dünya hayatından sonra) bu tercihler için iyi ve kötü karşılıklar (ceza) öngörmüştür.[716]

İnsanla ilgili olarak ortaya konulan bu mücâzât fikrini çok gerilere, semâvî kültürün (Yahudilik, Hıristiyanlık) öncesine götürmek mümkündür. Nitekim bu fikrin, milattan yirmi asır öncesinde Sümerler, Mısırlılar, Yunanlılar, Asurlular, Hintlilerde mevcut olduğu, Brahmanizm, Budizim ve Zerdüştlük gibi dînî külürlerin de bu inanca yabancı olmadığı tespiti yapılabilmektedir. Semâvî dinlerde de söz konusu inanç teyid edilmiş,[717] Matta 25. bab 46. ayette *ebedî azap* ve *ebedî hayat*tan söz edilmiştir. Torrey, Eski Ahit'te Tanrı'nın karşılık vermesinin bu yaşama ilişkin olduğunu, Yeni Ahit'teki ödül ve cezanın ise gelecek hayatla ilgili bulunduğunu belirtmektedir.[718]

Kur'an, dünyadaki fiilleri temelde iyi ve kötü olmak üzere iki katagoriye ayırmakta, söz konusu fiillerin karşılıksız kalmayacağını belirtmektedir: "...İman edip iyilik yapanlara adaletle karşılık vermek için Allah yaratıyor, (İbda') ve iâde ediyor..."[719] "Zerre ağırlığınca iyilik (hayr) yapan onu görür. Zerre ağırlığınca kötülük (şer) yapan da onu görür"[720] "Salih (uygun/iyi) iş yapan lehine, kötülük yapan da aleyhine yapmıştır."[721] Allah

---

[715] el-Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, 42. İnsanın irade ve ihtiyarı ile diğer canlılardan farklılaştığı hususunda ayrıca bkz. er-Râğıb el-İsfehânî, *Tafsîlu'n-Neş'eteyn*, 114.

[716] Bkz. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Maal-Tefsir*, Çeviri: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yy., İstanbul 1997, 1330-1331.

[717] Şibay, Halim Sâbit, "*Cehennem*", İslam Ansiklopedisi, I-XV, M. E. B. Yy., İstanbul 1977, III, 45.

[718] Torrey, 20.

[719] Yunus (10), 4.

[720] Zilzal (99), 7-8.

[721] Fussilet (41), 46; Casiye (45), 15.

herkese kazandığının karşılığını verecektir.[722] Bununla birlikte hiç kimse haksızlığa uğratılmayacak,[723] kötülük yapan, yaptığının karşılığını görürken, iyilik yapan iyiliğinden daha fazla bir karşılık görecektir.[724] Allah'ın nimetleri için *mükâfâ*t tabiri kullanılmamaktadır. Çünkü *mükâfât*, bir nimetin dengi olan bir başka nimet ile karşılanmasıdır. Halbuki Allah'ın nimetlerinin dengi yoktur.[725]

Kur'an, dünyadaki iyi ve kötü davranışların ahirette karşılık bulacağının ifadesi sırasında, *kifâyet*[726] anlamındaki *ceza* kökünün isim ve fiil şekillerini kullanmaktadır. Araplar, otlağa saldıkları develerin otlardaki rutubetle yetinip, suya ihtiyaç duymamasını *el-cez'* diye tabir etmektedirler.[727]

Ceza, genel olarak hem iyilik, hem de kötülüklerin karşılığı anlamına gelirken,[728] yine Kur'an'da sıklıkla yer alan *sevap* kelimesi, dünyadaki iyiliklerin karşılığı,[729] *ikap* kelimesi de dünyadaki kötülüklerin karşılığı[730] olarak kullanılmaktadır.

Sevb, *rucu'* (dönmek) anlamındadır.[731] Bir şeyin daha önce olduğu hale dönmesi ya da düşüncede takdir olunan hale dönmesi de söz konusu kelimenin anlamı ile ilgili tespitlerdendir.[732] Giysiye *sevb* adının verilmesi, ipin kendisi için takdir olunan hale (giysi) dönmesi/dönüşmesi nedeniyledir.[733] Amelin karşılığı olarak, insana dönen cezanın, *sevap* diye adlandırılması ise *amel*in

---

722 İbrahim (14), 51; Casiye (45), 14. Necm (53), 39-41.
723 Al-i İmran (3), 1621; Nahl (16), 111.
724 Nisa (4), 123; Enam (61), 160; Yunus (10), 27; Kasas (28), 84; Rum (30), 45; Ğafir (40), 40, Ayrıca bkz. Bakara (2), 245, 261.
725 er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 195-196; Ebu'l-Bekâ, 356.
726 el-Ferâhîdî, VI, 162; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 455; *Mucmelu'l-Luğa*, 130-131. Ayrıca bkz. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 195.
727 el-Ferâhîdî, VI, 163; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 455.
728 Cezanın, iyi karşılık anlamı için bkz. Al-i İmran (3), 144; Yunus (10), 4; Rum (30), 45; Sebe (34), 4. Cezanın, kötü karşılık anlamı için bkz. Nisa (4), 123; Enam (6), 160; Tevbe (9), 26, 95; Fussilet (41), 28.
729 Sevap kelimesinin geldiği kökün fiil şekli de Kur'an'da yer almaktadır. Bkz. Maide (5), 85. Sevap kelimesinin Kur'an'da geçtiği yerler için bkz. Al-i İmran (3), 145, 148, 195; Nisa (4), 134. Sevap kelimesinin kötü karşılık anlamında kullanılması için bkz. Mutaffifin (83), 36. Kur'an aynı kökten *mesûbe* tabirini de hem iyi hem de kötü karşılık anlamında kullanmaktadır. Bkz. Bakara (2), 103; Maide (5), 60.
730 Bkz. Bakara (2), 196; Al-i İmran (3), 11; Maide (5), 2, 96; Enfal (8), 25.
731 el-Ferâhîdî, VIII, 246; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 393-394.
732 er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 179.
733 er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 179.

sevap olarak tasavvur edilmesi nedeniyledir. Nitekim Zilzal Suresi'nde insanın zerre ağırlığınca iyiliği ya da zerre ağırlığınca kötülüğü göreceğinden söz edilmiş, ama bunların cezasının görüleceği zikredilmemiştir.[734] *Ecr* ve *sevap* ayırımına işaret eden Askerî, *ecr*in (ücret) karşılık olduğunu, fiilden önce de alınabileceğini, ama *sevab*ın mutlaka fiilden sonra olduğunu belirtmektedir.[735]

*İkab*ın türediği kök, anlam itibariyle bir şeyin diğer şeyden sonra geldiğini ifade etmektedir.[736] Kolayca anlaşılacağı gibi *ikap*, davranışın neticesinde ortaya çıktığı için bu ismi almış, *muâkabe* ve *ukûbet*le birlikte azaba mahsus kılınmıştır. Dünyevî cezalandırmalar için de *ikap* tabiri kullanılabilmektedir.[737] *İkap*la *azab*ı birbirinden ayıran Askerî, *ikab*ın bir fiilin hak edilmiş cezası olduğunu, *azap*ta ise her zaman hak etmenin söz konusu olmadığını düşünmektedir.[738]

Kur'an, *vaad* kökünün isim ve fiil şeklini hem ahiretteki iyi karşılık (sevap/cennet), hem de kötü karşılık (ikap/cehennem) için tercih etmektedir.[739] Araplar gelecekte vukuu bulacak iyi (hayır/faydalı) ve kötü (şer/zararlı) şeyleri, daha ziyade iyi şeyler olmak üzere, *vaad* ile isimlendirdikleri halde, kötü şeyleri *vaîd* ile isimlendirmişlerdir[740] ki, *vaîd* de Kur'an'ın ahirette ortaya çıkacak kötü karşılık için kullandığı kelimelerdendir.[741] Kur'an, dildeki bu ayırıma uymuş gözükmektedir. Araplar erkek devenin saldırmadan önce çıkardığı sese *vaîd* adını vermektedir.[742] Dolayısıyla *vaîd*in *tehdit* anlamına geldiği, Arap dili açısından tespit edilebilmektedir.

Mutezile, Kur'an'daki *vaad ve vaîd*i kendi usûlü açısından tarif etmiş ve onu ıstılah haline getirip *beş esas* (el-usûlu'l-hamse) arasına almıştır. Bundan sonra bahse konu kavramlar üzerinde farklı tartışmalar ortaya çıkmıştır. Kâdî Abdulcebbâr *vaad* ve *vaîd*i, *istikbale dair iyi ve kötü karşılığın*

[734] İbn Fâris, *ecr* ve *ceza*nın sevap diye adlandırılmasını, işin sonunda dönüştüğü şeyle adlandırılması olarak açıklamaktadır. *Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 394.
[735] el-Askerî, 232.
[736] el-Ferâhîdî, I, 179.
[737] el-Askerî, 234; er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 575.
[738] el-Askerî, 236.
[739] Nahl (16), 126; Hacc (22), 60.
[740] el-Ferâhîdî, II, 222; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, VI, 125; *Mucmelu'l-Luğa*, 756; el-Cevherî, II, 551; er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 875.
[741] Taha (20), 103; Kaf (50), 14, 20, 28, 45.
[742] İbn Fâris, *Mekâyısu'l-Luğa*, VI, 125; *Mucmelu'l-Luğa*, 756.

gerçekleşeceğini ihbar olarak anlamakta, *hulf* ve *kizb*i de bu anlayışına dahil ederek, Allah için *hulf*u (yapılacağı haber verilen şeyin yapılmaması) *kizb* (yalan) olarak nitelemektedir. Ona göre, Allah'ın *vaad* ve *vaîd*i (sevap ve ikap) muhakkak gerçekleşecektir.[743]

Mutezile'nin *vaad* ve *vaîd* diye adlandırdığı şeyi, Eş'arîler *sevap* ve *ikap* şeklinde adlandırmaktadır.[744] Eş'arîler, Kur'an'da dile getirildiği gibi[745] Allah'ın *vaad*inden hulf etmeyeceğini ama *vaîd*inden hulf edebileceğini, yani tehdidini gerçekleştirmekten vazgeçebileceğini, bunun da bir kerem (lütûf) olduğunu düşünmektedirler.[746] Sâbûnî (ö. 580/1184), vaîddeki hulfa işaret ederken, Ehl-i Sünnet içerisinde bunu caiz görenler bulunduğunu, hatta böyle bir hulfu, az önce de ifade edildiği gibi, Allah için kerem (cömertlik) addettiklerini haber vermektedir. Ama Sâbûnî'nin arkadaşlarımızdan muhakkikler diye tabir ettiği kesim (Hanefiyye/Mâturîdiyye), vaîdden hulfu caiz görmemektedir. Çünkü Kur'an, vaîdi, vaad diye adlandırmakta (Hacc, 22/47), vaadden de hulfu reddetmektedir. Kaf Suresi 29. ayette de Allah'ın katındaki sözün değişmediği dile getirilmektedir. Bununla birlikte Sâbûnî'nin açıklamasını takip ettiğimiz zaman görüyoruz ki, Mâturîdîler de vaîdin gerçekleşmesini af ile engellemeye çalışmışlardır. Çünkü affa muhatap olan, umum vaîdin muradı olmamıştır. Dolayısıyla af, günahkarın (müznib) umum vaîdden tahsisinin beyanıdır. Tahsis, istisna mesabesindedir. Bazı asîlerin, vaîdin umumundan istisnası ise hulf sayılmaz.[747] Râzî de *el-Mesâilu'l-Hamsûn*'da eş'arî yaklaşımı terkederek, mâturîdî bakış açısını kabul etmiştir.[748]

---

743 Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 134-136; *Fazlu'l-İ'tizâl*, 350.
744 Hasan Hanefi, *İslâmî İlimlere Giriş*, Çeviri; Muharrem Tan, İnsan Yy., İstanbul 1994, 93.
745 Rum (30), 6. Ayrıca bkz. İbrahim (14), 47; Meryem (19), 61.
746 Bkz. er-Râzî, *Usûlu'd-Dîn*, 126. el-Îcî, III, 497; el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Îcî'nin metni ve Siyalkûtî, Çelebî haşiyeleri ile birlikte, I-VIII, Matbaatu's-Saâde, (Mısır) (ty), VIII, 304 vd.
747 es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Bekir Topaloğlu, D. İ. B. Yy., Ankara 1981, 81-82. Ayrıca bkz. es-Semerkândî, 29; Aliyyulkârî, 222. Vaad ve vaîddeki hulf konusunda, eş'arî ve mâturîdî görüş ayrılıkları için bkz. Şeyhzâde, Abdurrahim b. Ali, *Kitabu Nazmi'l-Ferâid* ve *Cemi'l-Fevâid*, el-Matbaatu'l-Edebiyye, (Mısır) 1318, 26-27. Ayrıca bkz. el-Lekkânî, 144-146.
748 er-Râzî, *el-Mesâilu'l-Hamsûn*, 378.

Mâturîdî, küfrün dışında her şeyin affedilebileceği görüşündedir.[749] Allah'ın vaaddeki hulfu ile vaîddeki hulfu arasında fark görmeyen Kâdî Abdulcebbâr ise, keremin iyilik olduğunu, halbuki hulfun kizb (yalan) olduğunu, kizbin de her zaman çirkin bulunduğunu belirtmektedir.[750]

Mutezile, daha ziyade toplumsal düzenin tesisi için insanların dünyada yaptıkları iyilik ve kötülüklerin karşılık bulması gereğini savunmaktadır.[751] Ehl-i Sünnet de Allah'ın varlığa adalet ve rahmet temelli bakışını esas almaktadır. Buna göre Allah, kötülüklere misliyle karşılık verirken, iyiliklere fazlı ve lütfu ile karşılık vermektedir. Mâturîdî, sevabı bütünüyle fazl olarak görmektedir. Çünkü Allah'ın nimetlerine karşı gereken şükür, kulun gücü dahilinde bulunmamaktadır. Allah'ın sevabı katlaması (Enam, 6/160) da bu şekilde anlaşılmalıdır.[752] Aslında Mâturîdî'nin yaklaşımı, Ebû Hanife'de de gözükmektedir. Allah, kuluna sevabı (fazlının eseri olarak) katlar ve günahkarı da günahın misli ile cezalandırır. Ya da fazlı (lütûf) ile günahı affeder.[753] Bâkıllânî (403/1013)'ye göre ise sevap ve ikabın sebebi amel değildir.[754] Bu yaklaşım mutezilî bakışı doğrudan reddetmektedir.[755] Hz. Peygamber dahil olmak üzere, bütün insanların kendi amelleri ile değil de Allah'ın rahmeti ile cennete girebileceğini ifade eden hadis, Ehl-i Sünnet yaklaşımının belirginleşmesine katkı sağlamış gözükmektedir.[756]

Kur'an, ahlâkî nitelik atfettiği davranışlara genel olarak ahirette bir takım karşılıklar öngördüğü gibi, bu davranışların dünyada da karşılığı olduğundan söz etmektedir.

---

[749] el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 100. Nisa Suresi'nin 48. ve 116. ayetleri Mâturîdî'nin yaklaşımına kaynaklık etmektedir.
[750] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 136.
[751] Işık, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, A. Ü. İ. F. Yy., Ankara 1967, 71.
[752] el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 101.
[753] Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 63.
[754] el-Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 74.
[755] İlgili olarak ayrıca bkz. er-Râzî, *Usûlu'd-Dîn*, 121-122; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 341.
[756] Hadis için bkz. Muslim, *Sıfâtu'l-Munâfikîn ve Ahkâmuhum*, 17.

1. Dünyadaki Karşılık

İnsanların dünya hayatındaki tercihleri ve bunlara bağlı olarak geliştirdikleri davranışlar, ahiretten önce dünya hayatında karşılık bulacaktır. Kur'an, *sevâbu'd-dünya* (dünyadaki karşılık) tabirine yer vermiş, *sevâbu'l-âhire*nin (ahiretteki karşılık) güzel olduğunu ayrıca vurgulamıştır.[757] Ama ahireti ihmal ederek sadece dünyevî beklenti içerisinde bulunan kimseler ahirette *pay* (nasib) sahibi olamayacak, yalnızca dünyadaki beklentilerine kavuşacaklardır.[758] Kur'an, dünyadaki hayatı, ahiretteki hayata kıyasla geçici olmakla nitelemektedir. Söz konusu yaklaşımın bir devamı olarak, dünyada iyilik yapanların iyilikle karşılanacakları belirtilmekle birlikte, ahiretin daha hayırlı olduğu bildirilmektedir.[759] Ayrıca Kur'an, *daha büyük* ve *daha zor* olan ahiret azabı yanında, *daha yakın/küçük* olan dünya azabından da söz etmektedir.[760] Bazı ayetler ise dünya ve ahiret azabını aynı sıfatlarla (*elim*[761] ve *şedid*[762]) nitelemektedir. Allah'ın *lanet*inin, *gazab*ının ve *zillet*in daha dünyada bulunurken insanlara ulaştığı yine Kur'an'da tespit edilen hususlardandır.[763] Ahiretteki büyük azabın da bir sıfatı olarak görülen *hızy* (rezillik)[764] tabiri, ilgili kökün isim ve fiil halleri, iman başta olmak üzere, önemli tercihlerde isabetli davranmayan insanların, hem dünyadaki hem de ahiretteki durumlarını ifade için kullanılmaktadır.[765] Dünyada *hızy*e maruz kalan (rezil) insanlar, ahirette *daha rezil* (ahzâ)[766] olacaklar, daha büyük[767] ve yakıcı[768] bir azapla karşı

---

757 Al-i İmran (3), 148.

758 Şura (42), 20. Bilindiği gibi Kur'an, dünyayı *el-'âcile* diye adlandırmaktadır. '*Âcile*yi isteyen kimse, istediği şeye hemen ulaşabilecektir. Ama daha sonra kınanmış ve kovulmuş olarak cehenneme girecektir. İsra (17), 18.

759 Yunus (10), 64; Nahl (16), 30; Zümer (39), 10.

760 Ra'd (13); 34. Secde (32), 21

761 Nur (24), 19

762 Al-i İmran (3), 56.

763 Bkz. Araf (7), 152; Hud (11), 60; Kasas (28), 42; Ahzab (33), 57.

764 Aslında *hızy*, emir ve kahr altına girmek (aşağılanmak), kızmak, uzaklaştırmak utancından uzaklaşmak, köşeye çekilmek anlamlarına gelmektedir. Neticede *hizy*, büyük utanç (duyulacak iş) için isim olmuştur. İlgili olarak bkz. el-Ferâhîdî, IV, 291; İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, I, 596; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, II, 178-179.

765 Dünyadaki *hizy* için bkz. Bakara (2), 85-114; Maide (5), 33, 41; Yunus (10), 98; Hud (11), 66. Ahiretteki *hizy* için bkz. Al-i İmran (3), 192-194; Şuara (26), 87.

766 Fussilet (41), 16.

767 Zümer (39), 26; Hacc (22), 9.

768 Hacc (22), 9.

karşıya geleceklerdir. Aslında bu *hızy* tabiri, Kur'an'daki kullanımı ile Cahiliye Arapları tarafından da bilinmektedir.[769]

2. Ahiretteki Karşılık

Ahiret, bütünüyle bir karşılıktır. Kişi dünyadaki ahlâkî tavırları ile kendi ahiretini oluşturmaktadır. Ancak dünyadaki tercihler her zaman değişebilecek niteliktedir. İnsan, hayatı boyunca farklı arayışlara girebilir. Ölümden hemen önceki durum asıldır. Çünkü dünyada yaşanan süreç boyunca iman ve küfür gibi temel tercihler dahil, her türlü tavır değişikliği mümkündür. Kötülüğü bırakan (tevbe eden) insanlar iyiliğe yönelebilirler. Ayrıca Allah, dünyadaki bazı davranışları nedeniyle insanları bekleyen olumsuz neticelerden (ikap) vazgeçebilir (af, mağfiret) ve bunun yanında dünyadaki iyiliklerin (hasenât) ve kötülüklerin (seyyiât) birbirleri ile giderilmesi (tekfîr-ihbât) de söz konusudur. Hesap sırasında kişinin konumunu iyileştirecek ya da güçlendirecek herhangi bir desteğin (şefaat, adl, fidye vb.) var olup-olmadığı da Kur'an'da tartışılan bir durumdur.

a. Tevbe ve Af

Kur'an'ın sık şekilde dile getirdiği, t-v-b kökü ve ilgili isim ve fiiller, küfür de dahil olmak üzere olumsuz davranışlardan vaz geçmeyi ifade etmektedir.[770] Temelde *dönmek*[771] anlamına gelen bu kelime, hem kula hem de Allah'a nispet edilebilmektedir. Kula nispeti, onun pişmanlıkla Allah'a yönelmesi (dönmesi), Allah'a nispeti de Allah'ın kuluna lütfûyla iltifatı anlamına gelmektedir. Tevbenin şer'î tarifini yapan Cürcânî, tevbenin *kınanmış (mezmûme) fiillerden övülmüş (memdûha) fiillere dönüş (rucu')* olduğunu belirtmektedir.[772] Râzî, tevbeyi, *kulun hizmet ve ibadete dönmesi*, *Rabb'ın da*

---

[769] Zeyd b. Amr'ın bir beyiti şu ifadeleri içermektedir: "... ve (dünya) hayatında rezillik, şayet ölseler, göğüslerini sıkıştıran şeyle karşılaşacaklardır." İbn Hişam, I, 227.

[770] *Tevbe* kökü ile ilgili çok sayıdaki ayetlerden bazıları için bkz. Bakara (2), 37; Maide (5), 39; Meryem (19), 60; Furkan (25), 70; Tahrim (66), 5.

[771] el-Ferâhîdî, VIII, 246; İbn Fârîs, *Mucmelu'l-Luğa*, 98.

[772] el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 63.

rablığa layık bir iyiliğe yönelmesi olarak anlamaktadır.[773] Kulun tevbesi, günahtan (zenb) dönmek olarak da anlaşılmaktadır.[774] Kur'an, Allah'ın kullarına tevbesinden (dönmesi) söz ettiği[775] gibi, O'nun *Tevvâb* oluşunu[776] ve *tevbeleri kabul edici* olduğunu da haber vermektedir.[777]

Tevbenin kabulü hususunda doğrudan *kabul* tabirini kullanan Kur'an, aslında geçerli bir tevbenin nasıl olması gerektiğini de belirleyerek; kötülüğün cehaletle işlenmiş olmasından ve hemen tevbeye yönelinmesinden söz etmektedir. Ölüm ânına kadar kötülüğe devam edenlerin (tevbe etmeyen ya da ölüm anında tevbe edenlerin) tevbesi ile kafir olarak ölenlerin tevbesi ise reddedilmektedir.[778] Ayrıca Kur'an, iman edenlere de *nasuh tevbe* emretmektedir.[779] Nasuh tevbe; *samimi*, *tevbe edilen şeye tekrar dönülmeyecek şekilde yapılan* tevbedir.[780]

Ehl-i Sünnet ve Mutezile, tevbe ile ilgili konularda kendi usulleri gereği bir takım farklı yaklaşımlar segilemişlerdir.[781] Ancak bu konudaki tartışmalar ne olursa olsun, Kur'an, dünyada gerçekleştirilmiş bir kötülüğün terki anlamında tevbe kurumunu benimsemekte, bu tavır değişikliğinin kabul şartlarını ortaya koymaktadır. [782]

---

[773] er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, 238. Tevbe kökü, alâ harfi cerri ile birlikte kullanıldığı zaman *tevbeyi kabul etmek*, ilâ harfi ceri ile birlikte kullanıldığı zaman da *yönelmek* anlamlarına gelmektedir. Ebu'l-Bekâ, 308.

[774] Ebû Ubeyde, 39.

[775] Bakara (2), 37, 54, 187; Maide (5), 39, 71; Tevbe (9), 117; Mücadele (58), 13.

[776] Bakara (2), 128; Tevbe (9), 104; 118; Nur (24), 10; Hucurat (49), 12.

[777] Ğafir (40), 3. Ayrıca bkz. Al-i İmran (3), 90; Tevbe (9), 104; Şura (42), 25.

[778] Nisa Suresi 17-18. ayetler karşılaştırmalı olarak bakılabilir.

[779] Tahrim (66), 8. *Nush* kökü samimiyet anlamındadır. İbn Fârîs, *Mucmelu'l-Luğa*, 700. Aynı kelime *devenin sulanması* ve *dikiş dikmek* için de kullanılmaktadır. Deve su içmeye bir hat üzerinde gitmekte, dikiş de bir hattı takip etmektedir. İlgili olarak bkz. *el-Ferâhîdî*, III, 119; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, V, 434.

[780] Bkz. el-Ferâhîdî, III, 119; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, V, 435.

[781] Ehl-i Sünnet, "Pişmanlık tevbedir" (İbn Mace, *Zühd*, 30) hadisini öne çıkararak, tevbeyi, "masiyete -masiyet olduğu için (şer'i gerekçeyle)- pişman olmaktır" diye açıklamaktadır. el-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, 337; et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 162; el-Îcî, III, 509-510. Îcî'ye göre Mutezile, tevbe için üç şart öne sürmektedir. a) Kişiler arası ilişkilerde ortaya çıkan haksızlıkların giderilmesi b) Bir daha o günaha dönülmemesi c) Tevbenin devamı. Ehl-i Sünnet tevbe için bu şartları zorunlu görmemektedir. *el-Mevâkıf*, III, 510. Mutezile'ye göre, Allah için tevbenin kabulü zorunludur (vâcib alellah). el-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, 338; el-Îcî, III, 511. Ehl-i Sünnet tevbenin kabulünü, *meşîeti-ilâhîyye*ye bağlamaktadır. Tevbe Suresi 15. ayetle birlikte bkz. Aliyyulkârî, 258.

[782] Bakara (2), 187; Al-i İmran (3), 152, 155; Maide (5), 95; Tevbe (9), 43.

Af, *mağfiret* ve bu iki kelimeyle ilgili kökten türeyen isim ve fiiller, insanın dünyada gerçekleştidiği yanlış davanışlara karşı Allah'ın bağışlayıcılığını ifade etmektedir.[783]

Af ve *ğafr/ğufra*n, *örtmek*, *gizlemek* anlamını taşımaktadır. Af, *ikabın iskatı* (düşürülmesi) olarak tarif edilebilir.[784] Mağfiret ise, "*teşhir ve rezillikten korunmak amacıyla suçun (cürm) gizlenmesi*dir."[785] Ğufran, ikabın düşürülmesini ve sevaba kavuşmayı gerektirir. Bu nedenle müminin ğufranından söz edilebilir ve ğufran yalnızca Allah'a nispet edilir. Af ise *zem ve levmin* (kınama) *düşürülmesi*dir. Sevaba ulaşmayı gerektirmez. Af, kula da nispet edilen bir fiildir. Bir insanın diğerini affetmesi dil açısından mümkündür.[786] Af, cezadan önce ya da sonra gerçekleşebilir. Mağfiret söz konusu olduğunda ise cezadan bahsedilemez.[787]

Kur'an, af ve mağfireti yanyana ve yaklaşık aynı anlamda kullandığı gibi, Allah'ın isimlerinden *Afuvv* ve *Ğafûr*u da beraberce zikretmiştir.[788]

Kur'an, şirk dışındaki bütün her şeyin bağışlanabileceğinden (ğafr/ğufran) söz etmektedir.[789] Ehl-i Sünnet, ayeti yukarıdaki şekliyle anlamış ve büyük-küçük bütün günahların bağışlanabileceğini kabul etmiştir. Küfrün affını akla aykırı görmeyen Eş'arîler, azap ve mağfireti Allah'ın meşîetne terkeden Maide Suresi 118. ayeti de bu konuda delil olarak getirmektedirler. Ancak onlara göre şeriat aksi bir haber vermiş, küfrün affedilmeyeceğini bildirmiştir. Maturîdîler, küfrün -haddi zatında- kabih (çirkin) olduğunu, affının da Allah'ın hikmetine aykırı bulunduğunu ve aklen de caiz olmadığını iddia etmektedirler.[790] Mâturîdî ve Sâbûnî'nin tespitine göre kafir, küfre gerçek ve doğru olarak inanmakta, af ve mağrifet beklenmemektedir. Ebedî bir inanç (i'tikâdu'l-ebed) olan küfür, diğer günahların aksine ebedî cezayı

[783] Toprak, evi örttüğü zaman *afet ed-dâr* tabiri kullanılır. *Nâke zâti afât* tabiri de devenin çok tüylü olduğunu ve bu nedenle de vücudunun tüylerle örtülü olduğunu dile getirmektedir. İbn Faris, *Mucmelu'l-Luğa*, 472. Ayrıca bkz. ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, II, 168.

[784] Ebu'l-Bekâ, 632.

[785] Ebu'l-Bekâ, 632.

[786] el-Askerî, 230.

[787] Ebu'l-Bekâ, 632.

[788] İki tabirin yanyana kullanımı için bkz. Bakara (2), 286; Al-i İmran (3), 159. Allah'ın iki isminin yanyana kullanımı için bkz. Nisa (4), 43, 99; Hacc (22), 60; Mücadele (58), 2.

[789] Nisa (4), 48, 116.

[790] Şeyhzâde, 30-31.

gerektirecektir. [791] Ama Mutezile, vaîdle ilgili nasların umum ifadelerinden hareketle, büyük günahların bağışlanabilmesini (af) tevbe şartına bağlamıştır.[792] Kulun henüz dünyada bulunurken şartlarına uygun biçimde tevbe etmesi, Allah'ın af ve mağfiretine mazhar olması onun ahiretteki konumunun belirlenmesi açısından önemlidir.

b. Tekfir ve İhbât

Tekfir, Kur'an'da genellikle *seyyie* (kötülük) tabiri ile birlikte görülmektedir.[793] Günahların bağışlanması (mağrifet) ve kötülüklerin (seyyiât) tekfiri aynı kontekste yer almaktadır.[794] *Küfr*, *örtmek* (setr) anlamındadır.[795] *Tekfir*, *iyiliklerle kötülüklerin giderilmesidir.*[796] Kur'an'daki *keffaret*[797] kelimesi ise, günahı örten şeye isim olmuştur.[798]Küfr ve anlamı üzerinde çalışmamızın ilerleyen safhalarında tekrar duracağız. Ama öncelikle belirtelim ki, Kur'an, büyük günahlardan (kebâir) sakınan kimselerin küçük günahlarının (seyyiât) *tekfir*ini (silinmesini) haber vermektedir.[799]

Dünyadaki işlerin değerlendirilmesiyle ilgili olarak Kur'an, *habt* kökünün türevlerini de tercih etmektedir.[800] Söz konusu kelime aslında, *çok yemek sûretiyle karnı şişen*, *hastalanan*, *ölen hayvanın* durumunu ifade için

---

[791] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 803b.; es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, 84. Eş'arîler ve Maturîdîler arasındaki fikir ayrılığı için ayrıca bkz. et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 144-145.

[792] Kâdî Abdulcebbâr, vaîdin umumî olduğunu gösteren ayetlerden (Bakara, 2/81; Nisa, 14/127) hareketle büyük günah sahibi kimselerin affını ancak *tevbe* ve *inabe* (Allah'a yönelme) ile mümkün görmektedir. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 678. Ebu'l-Muîn Nesefi, mutezilî yaklaşımı tenkit ederken, azabın *meşîet-i ilâhiyye*ye bağlı bulunduğunu, mağfiretin de caiz olduğunu belirtmektedir. Allah'ın *Afuvv*, *Ğafûr* oluşunu ve mağrifetin, ancak azabın da caiz olacağı fiilde gerçekleşeceğini hatırlatan Ebu'l-Muîn Nesefi, azabın caiz olmadığı fiilde mağfiretin gerçekleşmeyeceğini dile getirmektedir. *Kitabu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhid*, Tahkik: Cibullah Hasen Ahmed, Dâru't-Tıbâati'l-Muhammediyye, Kahire, 1989/1406, 368.

[793] Al-i İmran (3), 195; Nisa (4), 31; Maide (5), 12, 65; Muhammed (47), 2.

[794] Al-i İmran (3), 193.

[795] İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, V, 191.

[796] el-Askerî, 231; Ebu'l-Bekâ, 57.

[797] Maide (5), 35, 89, 91.

[798] er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 654-655.

[799] Nisa (4), 31.

[800] İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Maide (5), 5; Enam (6), 88; Tevbe (9), 17, 69; Ahzab (33), 19.

kullanılmaktadır.[801] Kan, boşa akıtılıp heder edildiğinde de aynı kökün kullanıldığına şahit oluyoruz.[802] İhbat, *iyi işlerin yapılan kötülüklerle giderilmesi (boşa çıkması/çıkarılması)* demektir.[803] Görüldüğü gibi tekfir, ihbâtın aksidir.[804] Kur'an, küfr[805] ve şirk[806] nedeniyle iyiliklerin boşa çıkarılacağını (habt) dile getirmektedir. Allah'ın ayetlerini inkar [807] ve ahiret gününü inkar [808] da amellerin ihbat sebepleri arasındadır. Dünya-ahiret birlikteliği bu tabir için de söz konusudur. Kur'an, amelin *dünya ve ahirette* boşa çıkarılacağını dile getirmektedir.[809] Hucurat Suresi 12. ayette ashap Hz. Peygamber'e karşı uyarılmış, onun huzurunda seslerini yükseltmemeleri ve ölçülü davranmaları emredilmiştir. Aksi halde amelleri boşa çıkacaktır.

Kadî Abdulcebbâr, tekfir ve ihbatı, günah ve sevaptan az olanın çok olanla düşürülmesi (iskat) olarak anlamaktadır.[810]

c. Şefaat

Dünyadaki işlerin ahirette değerlendirileceğini bildireden Kur'an, bu değerlendirme ile ilgili olarak akla gelebilecek spekülatif düşünceleri de reddetmek istemektedir. Öncelikle belirtelim ki, o günde Allah yegâne hüküm sahibidir.[811] Her bir insana hak ettiğinin karşılığı tam olarak verilecek, kimse haksızlığa uğratılmayacak,[812] yine o günde şefaat, şefaatçı/şefaatçılar bulunmayacaktır.[813] Bütün şefaat Allah'ındır ve O'ndan başka şefaatçı

---

[801] İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, II, 130.
[802] ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, I, 150.
[803] el-Askerî, 231.
[804] Ebu'l-Bekâ, 57.
[805] Maide (5), 5; Araf (7), 147.
[806] Zümer (39), 65.
[807] Kehf (18), 105.
[808] Araf (7), 147.
[809] Bakara (3), 217; Al-i İmran (3), 22; Tevbe (9), 69.
[810] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l- Usûli'l-Hamse*, 625.
[811] Hacc (22), 56; Furkan (25), 26.
[812] İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Bakara (2), 281; Al-i İmran (31), 25, 57, 161, 185; Nahl (16), 111.
[813] Şefaatın kabul edilmediği hususu için bkz. Müddessir (74), 48. Şefaatcının ve şefaatın bulunmadığı hususu için bkz. Enam (6), 94; Zümer (39), 43; Ğafir (40), 18.

yoktur.[814] Şefaat yalnız Allah'ın izniyle ve sadece O'nun razı olduğu kimseler için gerçekleşebilecektir.[815]

Araplar, sayı itibariyle çift olan şeye *şef'* demektedir.[816] Yine *şef'*, iki şey arasındaki yakınlığa delalet etmektedir. Bir kimse diğer bir kimsenin arkasından gelir ve onun hakkını ararsa, *şefâa fulan li fulân* tabiri kullanılır.[817] Şefaat; "*Şefî'in (şefaatçının) melik huzurunda başka birinin ihtiyacını gidermek için sarfettiği söz*"dür.[818] Yani *şefaat*, bir kimsenin diğeri adına talepte bulunması, ona yardımcı olmasıdır. Râğıb İsfehânî, şefaatçının destek olduğu kimseden çoğunlukla saygınlık ve mertebe itibariyle daha üstün olduğuna işaret etmektedir.[819]

Kur'an'ın şefaatle ilgili olumsuz yaklaşımı, genel olarak ahirette şefaatın olmayacağını öne çıkarması, Mekke toplumunun putlarla ilgili inancına bağlanabilir. Çünkü onlar putları kastederek, "... Bunlar Allah katında bizim şefaatçılarımızdır..."[820] iddiasında bulunmaktadırlar. Zor hayat şartlarına ancak fertler arası destekle dayanabilen çöl insanları, gündelik hayattaki beşerî ilişkilerine dînî bir boyut katmış, onu inançlarının parçası haline getirmişlerdir. Müşriklerin ahirete inanmadıkları iddiası ile hareket edildiği zaman, söz konusu toplumun şefaat beklentisinin dünyevî olduğu, bu şekilde dünyadaki işlerinin düzgün yürümesini amaçladıkları düşünebilir.[821] Ancak sistematik bir inanç şeklinde olmasa bile, müşriklerin bir takım uhrevî beklenti içinde bulundukları hatırlanırsa, Kur'an'ın reddettiği şefaatın da o beklentiler çerçevesinde oluştuğu görülecektir. Nitekim Mâturîdî, müşriklerin putlarla

---

[814] Enam (6), 51, 70; Yunus (10), 3; Secde (33), 4. Şefaatın bütünüyle Allah'a ait olduğu hakkında bkz. Zümer (39), 44.

[815] Allah'ın izni ile şefaatın gerçekleşeceği hususunda bkz. Yunus (10), 3. Allah'ın izin verdiği kimse için şefaatın gerçekleşeceği hususunda bkz. Enbiya (21), 28; Taha (20), 109.

[816] el-Ferâhîdî, I, 260; el-Ezherî, I, 437; el-Cevherî, III, 12-38. Şef', *vitr*in zıddıdır. İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, III, 201.

[817] İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, III, 201. Cahiliye Araplarının *şuf'a* diye adlandırdığı ev ve arazi (el-Cevheri, III, 1238), kişinin malı ile bitişik (eş) olan maldır. İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, III, 201.

[818] el-Ezherî, I, 437.

[819] er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 457-458.

[820] Yunus (10), 18.

[821] En son dile getirdiğimiz yaklaşım için bkz. Paçacı, 74-75.

ilgili şefaat beklentilerinin hem uhrevî (Yunus, 10/18; Zümer 39/3) hem de dünyevî (yardım) olduğunu dile getirmektedir.[822]

Kabilecilik gereği, dayanışmanın belirgin şekilde yaşandığı Arap toplumu, ahiret anlatımını kendi yaşam biçimine göre değerlendirmektedir. Güç zamanlarda birbirine destek olan fertler, ahirette şefaatın bulunmadığını duydukları zaman, yaşanan toplumsal gerçeklik nedeniyle başka coğrafyadaki insanların hissetmeyeceği şeyleri hissedeceklerdir. Dünya hayatında kendi yakınına -haklı/haksız olduğuna bakmaksızın- destek olan, kendisi de benzeri konumda bulunurken destek gören kimse, içinde bulunulan bu durumun dışına çağrılmaktadır. Orada artık toplumsal bağlar gerçerliliğini yitirmiştir. Şefaatla ilgili ayetlerin çoğunlukla Mekkî olması da yukarıdaki tespitlerle ilgilendirilebilir. Buna göre, Peygamber'e karşı toplu halde hareket eden, birbirine destek olan toplumun ahiretteki bütün şefaat beklentisi ve ümidi boşa çıkarılmaktadır.

Kur'an'ın, ahirette gerçekleşecek şefaatı nefyettikten sonra, şefaatın ancak Allah'ın izni ile gerçekleşebileceğini ifade etmesi, ya da Allah'ın yegâne şefî' olduğunu dile getirmesi (yani her türlü destek ve yardımlaşmanın kesilecek olması), o gün Allah'ın bütün varlığı ile hakimiyetini ızhar etmesine hamledilebilir.[823]

Kur'an'ın şefaatla ilgili olarak içerdiği tespitler, bu gün müslüman inancında ve Kelam'da mevcut olan şefaat telakkîsine kaynaklık edecek nitelikte değildir. Kur'an'da şefaate dair söz konusu edilenler, daha ziyade o günün toplumsal yapısı ile anlaşılabilecek durumdadır. Bahse konu şefaat, ahirette yalnız kalacak olan insanın haksız, yersiz destek beklentileriyle ilgilidir, bu beklentilerin gerçekleşmeyeceğini göstermektedir.

Şefaatın gerçekleşmeyeceğinin haber verildiği ayetlerde, yine Mekke toplumunun hiç yabancı olmadığı daha başka ilişki biçimlerine de atıflar vardır. Buna göre, şefaatın bulunmadığı o günde, *bey* (alış-veriş),[824] *hulle*

---

[822] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 395a.
[823] İlgili olarak bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, III, 31-32.
[824] Bkz. Bakara (2), 254; İbrahim (14), 31. *Bey*in alış-veriş anlamı için bkz. İbn Faris, *Mucmelu'l-Luğa*, 89.

(dostluk)[825] ve *adl* (karşılık, fidye)[826] de bulunmayacaktır. İnsanlar, ne dostlukları ne de sahip oldukları maddî varlıklar yoluyla, o gün karşı karşıya kaldıkları zorluklardan kurtulma imkânı bulamayacak, birbirlerine destek olamayacaklardır. Yukarıda zikri geçen kelimelerle şefaatın aynı kontekste bulunması değerlendirildiğinde, özellikle Hz. Peygamber'den sonra belirginleşen ve sistemleşen şefaatın Kur'an'da yer almadığını söylemek kolaylaşmaktadır.

Şefaat, Allah'ın izni ile ortaya çıkacaksa, o takdirde şefaatçıların kim olduğunu da Kur'an'da aramak gerekecektir. Zuhruf Suresi 86. ayette "Ancak hakka şahitlik edenlerin şefaat edebileceği" dile getirilmiş, ama zikri geçen ayette şefaat edeceklerin kimlikleri hakkında bilgi verilmemiştir. Necm Suresi 26. ayette ise meleklerin şefaatlarından bahsedilmiştir. Buna mukabil Kur'an, Hz. Peygamber ve diğer peygamberler dahil olmak üzere, hiç bir insanın şefaatından söz etmemiştir.

Şefaat, eskatolojik bir unsur olarak Ehl-i Kitap kültüründe de mevcuttur. Bakara Suresi 254. ayet ahirette alış-veriş, dostluk ve şefaatın olmadığını dile getirmektedir. Reşid Rıza, ilgili ayetin tefsirinde, Hz. Peygamber'e muasır olan Yahudilerin de tıpkı müşrikler gibi ahireti dünyaya kıyasladıklarını, dünyada geçerli olan ilişkileri ahirete taşımak istediklerini, ama Kur'an'ın bu durumu reddettiğini belirtmektedir.[827] Yahudi ve özellikle Hırıstiyan kültürde, veliler, şehitler, havariler ve sıddıklara (justes) kadar genişleyen bir şefaat telakkîsi bulunmaktadır.[828]

Şefaatın İslam kültüründeki eskatolojik tanımı, Hz. Peygamber'e atfedilen ifadelerle belirginleşmiş gözükmektedir. Hz. Peygamber'e nispet edilen bir takım hadisler onun şefaatıyla bazı insanların cehennemden çıkacağını, bazılarının cennete gireceğini haber vermektedir. Şefaatın büyük

---

[825] Bakara (2), 254. *Hulle*den ayrı olarak *hilâl* da Kur'an'ın tercih ettiği bir tabirdir bkz. İbrahim, (14), 31. Her iki tabirin *dostluk* anlamı için bkz. ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, I, 248-249.

[826] Bakara (2), 48, 123. *Adl*in fidye (karşılık) anlamı için bkz. ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, II, 102-103.

[827] Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, III, 17-18.

[828] Bkz. Tor, 78-79; Wensinck, A. J., "*Shafâ'a*", Encyclopédie de L'Islam, I-VI, E. J. Brill, Leiden 1913, IV. 259-260.

günah işleyen müminler için gerçekleşeceğini haber veren hadisler de vardır.[829] Sonraki dönemlerde ise, değişik itikadî yaklaşımlara göre şefaat ile ilgili farklı telakkîler gelişmiştir. İbn Hazm, Mutezile ve Haricîlerin şefaatı reddettiklerini, Eş'arîler, Kerramiyye ve Rafizîlerden bir grubun şefaatı kabul ettiklerini ifade etmektedir.[830] İmamiye'ye göre de peygamberler ve vasiler müminlere şefaat edeceklerdir.[831] Mutezile'nin bu konudaki yaklaşımını ele alan Kâdî Abdulcebbâr, Hz. Peygamber'in şefaatı konusunda ümmetin ihtilafı olmadığını, ihtilafın sadece kime şefaat edileceği konusunda ortaya çıktığını öne sürmektedir. Kendilerine (Mutezile) göre, tevbe etmiş müminlerin, Mürciîlere (Ehl-i Sünnet) göre de "namaz ehli" fasıkların şefaata muhatap olacaklarını dile getirmektedir. Kâdî Abdulcebbâr, Ehl-i Sünnet'in konuyla ilgili olarak öne çıkardığı, "Şefaatım ümmetimden büyük günah sahiplerinedir" hadisini de âhâd görmektedir.[832] Ancak Sabûnî, şefaat konusundaki hadislerin tevatüre yakın bir kesinlik ifade ettiğini, dolayısıyla meşhur seviyesinden daha aşağıda bulunmadığını öne sürmektedir. Ona göre meşhur haberin inkarı da bidattır.[833]

Şefaat hakkı, başta Hz. Peygamber ve ondan önceki peygamberler olmak üzere dînî kültürün öne çıkardığı başka kesimleri (şehitler, alimler, veliler vb.) de içine alacak şekilde genişletilmiştir.[834] Sözü edilen kimseler, ahirette sahip olacakları kabul edilen insiyatiflerle insanların lehine davranacaklar, onları içinde bulunacakları olumsuz durumlardan kurtaracaklardır.

---

[829] Hz. Peygamber'in şefaatı ile cehennemden çıkacak insanların bulunduğu hususu için bkz. Buhari, *Rikak*, 51; Müslim, *İman*, 318. Hz. Peygamber'in şefaatıyla cennete girecek kimselerin bulunduğu hususu için bkz. Müslim, *Zühd*, 38; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 4, 212. Şefaatın büyük günah sahipleri için gerçekleşeceği hususunda bkz. Ebû Davud, *Sunne*, 21.

[830] İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 111-112.

[831] el-Kummî, 74.

[832] Bkz.Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 687 vd.

[833] es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, 83. Sünnî ve mutezilî bakışın değerlendirilmesi için ayrıca bkz. en-Nesefî, *Tebsiratu'l-Edille*, II, 792 vd.

[834] İlgili olarak bkz. en-Nesefî, *Tebsiratu'l-Edille*, II, 792.

I. CENNET ve CEHENNEM

Kur'an'ın en önemli üslûp özelliklerinden bir tanesi, simetrik anlatım tarzıdır. Söz gelimi, tevhit anlatılırken şirke, iman anlatılırken küfre ısrarlı atıflar yapılmaktadır. Câhız (ö. 255/868), Kur'an'da mevcut olan ve hemen hemen ayrılmaz bulunan kelimelere örnek olarak namaz ve zekatı, açlık ve korkuyu, cennet ve cehennemi, rağbet ve rehbeti (ümit ve korku), muhacirleri ve ensarı, cin ve insi (cinler ve insanlar) saymaktadır.[1] İşte Kur'an, "genelde cennet zevkleri ve cehennem azabı şeklinde tasvir ettiği"[2] ahiret anlatımını dichotomy (ikilik) prensibi üzerine kurmuştur.[3] Cennet ve cehennemi "iki karşıt fikir" olarak değerlendiren İzutsu, aynı zamanda ahiretle ilgili "sahanın genel yapısını" cennet ve cehennemle belirlemektedir.[4] Blachère de Kur'an'ın anlatım özellikleri üzerinde dururken, cennet nimetleri ve cehennem azabının genel olarak dengeli, karşılıklı anlatıldığını dile getirmektedir.[5] Aslında cennet ve cehennem, sevap ve ikap fikrinin bir devamı, tamamlayıcısı olarak mevcuttur. Allah, cennet ve cehennemi sevap ve ceza (ikap) için yaratmıştır.[6] Dünyadaki insanı iyiliğe sevk etmek isteyen Kur'an, ümit ve korkuya dayanmakta, söz konusu bu iki unsuru cennet ve cehennemle müşahhas hale getirmektedir.

Kur'an, cennet ve cehennemi bir arada zikrettiği gibi,[7] cennet ve cehennem ehlini de, *ashabu'l-cenne* (cennet ehli) *ashabu'n-nâr* (cehennem ehli),[8] *ashabu'l-yemîn* (sağ ehli), *ashabu'ş-şimâl* (sol ehli)[9] *ashabu'l-meymene* (sağ ehli), *ashabu'l-meş'eme* (sol ehli)[10] tabirlerini öne çıkararak, aynı kontekslerde, siyak-sibak ilişkisi içinde dile getirmektedir. Yine cennet ve

---

1 el-Câhız, I, 21.
2 Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 183.
3 İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 81.
4 İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 81.
5 Blachère, *İntroduction au Coran*, 180.
6 Ebû Hanife, *Vasiyyetu Ebî Hanife*, 75.
7 Kaf Suresi 30-31. ayetlerde *cennet* ve *cehennem* kelimeleri birbirini takip etmektedir. Tekvir Suresi 12-13. ayetlerde de *cahîm* (cehennem) ve *cennet* kelimeleri ardarda gelmiştir.
8 *Ashabu'l-cenne* ve *ahabu'n-nâr* tabirlerinin beraber zikri için bkz. Bakara (2), 81-82; Araf (7), 36, 50; Yunus (10), 26-27; Haşr (59), 20.
9 *Ashâbu'l-yemîn* ve *ashâbu's-şimâl* tabirleri için bkz. Vakıa (56), 27-41. Yine Vakıa Suresi 90-91. ayetlerde *ashabu'l-yemîn* tabiri geçmektedir.
10 *Ashâbu'l-meymene* ve *ashâbu'l-meş'eme* tabirleri için bkz. Vakıa (56), 8-9; Beled (90), 18-19.

cehennem ehli anlatılırken, “tartıların ağır ve hafif gelmesi”[11] ya da “yüzlerin ağarması ve kararması” da aynı simetrik anlatım tarzının bir gereği olarak, cennetlikleri ve cehennemlikleri ifade etmektedir.[12]

Bu bölümün hemen başında, cennet ve cehennemi birlikte ele almamızın nedeni, Kur’an’ın öne çıkardığı ve bizim yukarıda değindiğimiz ikili anlatımdır. Cennet ve cehennem kelimelerinin etimolojik tahlilleri de dahil olmak üzere, yine cennet ve cehennem ile ilgili ortak tespitlere aynı başlıklar altında işaret edeceğiz, daha sonra her birini ayrı ayrı ele alacağız.

Cennet ve cehennemin varlığı ile ilgili olarak Kitab-ı Mukaddes’e doğrudan ya da dolaylı atıflar yapabiliyoruz.[13] Hz. Peygamber’in nübüvvetinden önce müşrik toplum da cennet ve cehennemi aynı isimleriyle bildiği gibi, cennet ve cehennemle ilgili olarak, Kur’an’da zikri geçen bazı kelime ve kavramları da tanımaktadır. Az önce sözünü ettiğimiz tespitler, Antere’nin beyitlerinde kolaylıkla görülmektedir: “Sana kavuşma nimeti süslü cennetlerdir (cennât). Ayrılığının ateşi (nar) ise hiçbir şey bırakmaz.”[14] “Zilletle hayat suyu, cehennem gibidir. Şerefle cehennem ise en güzel menzildir.”[15] Ümeyye de bir şiirinde cennetle ilgili olarak firdevs(ler)den söz etmektedir.[16] Ümeyye’nin beyitlerinde *cennet*,[17] *cehennem*,[18] *nar*,[19] kelimelerine sıkça rastlanabilmektedir. Cennetin çoğulu olan *cinân* kelimesi, “uhrevî cennetler” anlamında Ümeyye’nin şiirinde[20] yer almaktadır. Ayrıca

---

11 Bkz. Araf (7), 8-9; Müminun (23), 102-103; Karia (101), 6-8, Mâturîdî, tartıları ağır gelenlerin müminler, tartıları hafif gelenlerin de kafirler olduğu konusundaki tefsiri, tercih edilebilir bulmaktadır. Bkz. *Te’vîlâtu’l-Kur’an*, 805a.

12 Al-i İmran (3), 106-107; Zümer (39), 60. Ahirette “yüzlerin ağarması ve kararması” üzerinde duran Mâturîdî, beyazın en saf renk olduğunu hatırlatmış, beyaz ve siyahın sevinç ve üzüntüden kinaye olabileceğini ileri sürmüştür. Abese Suresi 38-41. ayetlerde de cennet ehlinin sevinci, *yüzlerin parlaması ve güleç olmasıyla*, cehennem ehlinin hüznü de, *yüzlerin toz-toprak ve kara olmasıyla* dile getirilmiştir. Bkz. *Te’vîlâtu’l-Kur’an*, 73a. İncil’de de sağ ve sol ehlinden söz edilerek, sağ ehlinin kendileri için hazırlanan *melekût*a hizmetçi kılınacağı, sol ehlinin ise *ebedî ateş*e sokulacağı haber verilmiştir. Matta (25), 41.

13 Bkz. Hezekiel, 31. bab. ; İşaya (65), 7. Matta 25. bapta, cennet ve cehennemden (ateş), ebedî hayattan söz edilmektedir. Ayrıca bkz. I. Korintoslulara (15), 42.

14 Antere, 44. Beyitle ilgili olarak ayrıca bkz. İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, 81.

15 Antere, 85. Ayrıca bkz. İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, 81.

16 “Orada evleri bellidir. Orada firdevsler (ferâdîs) vardır.....” el-Halebî, VII, 559.

17 Schulthess, 50.

18 Schulthess, 51.

19 Schulthess, 49, 50, 55.

20 el-Halebî, X, 206.

Cahiliye döneminin bilinen şahsiyetlerinden Zeyd b. Amr ve Varaka b. Nevfel de, kendilerine nispet edilen beyitlerde *cennet* ve *cehennem*den söz etmektedirler.[21] Arthur Jeffrey, *bahçe* anlamındaki cennet kelimesinin eski şiirlerde sıkça geçtiğini, fakat teknik anlamdaki cennetin (paradise) yalnızca Kur'an'ın tesirinde kalan beyitlerde görülebileceğini öne sürerek, Kur'an'daki cennet anlatımını yahudi ve hıristiyan çevreye bağlamaktadır. Bu yargıya ulaşırken, *adn*nin Arapça olmaması, Aramca ya da Süryanca'dan ödünç alınmış olması gerçeğinden yararlanmaya çalışmaktadır.[22] *Adn* kelimesi üzerinde daha sonra duracağız. Ama şimdilik şu kadarını söyleyebiliriz ki, yukarıda işaret edilen beyitler, Cahiliye Araplarının cenneti dünyadaki bir bahçenin anlamının ötesinde eskatolojik karakteriyle de tanıdıklarını göstermektedir.

A. CENNET ve CEHENNEM TABİRLERİ

1. Cennet Kelimesi

Tekil (cenne), ikil (cennetân) ve çoğul (cennât) şekliyle Kur'an'da yüz kırk beş defa geçen cennet kelimesi, beş yerde Adem'in cennetini,[23] yirmi iki yerde dünyada mevcut her hangi bir cenneti (bahçe), yüz on sekiz yerde ise, ahrette müminlere vaadedilen cenneti ifade etmektedir.[24] Cennet kelimesinin diğer bir çoğul şekli olan *cinân*, Kur'an'da hiç yer almamaktadır.

Arapça'da c-n-n kökünden türeyen kelimeler, *örtmek* kök anlamına irca edilebilmektedir.[25] Söz gelimi gece, *karanlığı ile ortaya çıkıp her yeri örttüğü* zaman[26], *bir kişi gizlendiği (istitar) zaman*[27] bu kök kullanılmaktadır. *Cân* ve çoğulu *Cin*e (*cinne/cinân*) bu ismin verilmesinin nedeni, cinlerin insanlardan

---

[21] "İyileri, evleri olan *cennetle*r görür. Kafirler için *hâmiye* olarak *saîr* vardır." Zeyd b. Amr'ın beyiti için bkz. İbn Hişam, I, 227. "Allah'ın dostları orada karşılaşırlar. İnsanlardan cebbar olanlar cehenneme (nar, hâviye) gideceklerdir." Varaka b. Nevfel'in beyiti için bkz. İbn Hişam, I, 232.

[22] Jeffrey, 104.

[23] Bkz. Bakara (2), 35; Araf (7), 19, 22, 27; Taha (20), 117, 121.

[24] Bkz. Bakara (2), 265, 266; Enam (6), 99, 141; Kehf (18), 32, 33; Furkan (25), 8; Sebe (34), 15, 16; Nuh (71), 12.

[25] el-Ferâhîdî, VI, 21; İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 120; el-Ezherî, X, 501; İbn Manzûr, XIII, 92.

[26] el-Ferâhîdî, VI, 21.

[27] el-Ferâhîdî, VI, 21.

gizlenmesi, insanlara gözükmemesidir.[28] Araplar, kalbe *cenân*[29] dedikleri gibi görünmeyen şeyin korkusuna (ondan duyulan korkuya) da aynı kelimeyi kullanmaktadırlar.[30] İnsanın delirmesi ve delilik (cinnet/mecenne/cunûn) de yine aynı kökün fiil ve isim şekilleri ile dile getirilmektedir.[31] İbn Fâris *cinnet*in ve *cunûn*un aklı örtmesinden söz etmektedir.[32]

Cenâcin, göğüs kemiklerine,[33] *cenîn* ise hem anne karnındaki çocuğa, hem de mezardaki ölüye isimdir.[34] En son kullanım da "örtülü olma" anlamı açıktır. İnsanı koruyan/örten kalkan da *cunne/mecenne* diye adlandırılır.[35]

Yerdeki bitkinin çoğalması, çiçek açması[36] ve sineğin sesinin çoğalması[37] *cenne* (bitki delirdi, sinek delirdi) fiili ile tabir edilmektedir. Burada tek bir sinekten değil, sesleri ile diğer sesleri örten bir sürü sinekten bahsedilmektedir. Yerdeki bitkinin delirmesi, insanın delirmesinden istiare de olabilir. Çünkü insan delirince dengesiz davranışlar gösterir.[38] İnsan topluluğu, *cenânu'n-nâs* diye adlandırılmaktadır.[39] İbn Fâris, insan topluluğunun *es-sevâd* (siyahlık/karartı) diye isimlendirildiğini dile getirirken, yine bu kelimenin

---

[28] el-Ferâhîdî, VI, 20-21; İbn Fâris, cinlerin görünmediğinden ve korunduklarından söz etmektedir. *Mucmelu'l-Luğa*, 120. Yine İbn Fâris, insanların cinleri görmediğini, ama cinlerin insanları gördüğünü dile getiren Araf Suresi 27. ayeti de bu konuyla ilgilendirmektedir. *Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 422. Ayrıca bkz. el-Ezherî, X, 496. Araplar, duyunun sahası dışında kalan bütün ruhânî varlıkları *cin* diye adlandırmaktadır. el-Fîrûzâbâdî, *Besâir*, II, 353. Melekleri de içine alan kullanım için bkz. Enam (6), 112, 128, 130; Kehf (18), 50; Fussilet (41), 25. *Cân*ın geçtiği ayetlerden ikisi için bkz. Hicr (15), 27; Rahman (55), 15.

[29] İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 422; *Mucmelu'l-Luğa*, 120. İbn Dureyd, ruhun, *cenân* diye adlandırıldığını, cismin onu örttüğünü belirtmektedir. *Cemheratu'l-Luğa*, I, 93.

[30] İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 120. el-Ferâhîdî, *cenân*ı, *kalp korkusu* diye anlamaktadır. *Kitabu'l-Ayn*, VI, 21.

[31] el-Ferâhîdî, VI, 21. Kur'an da *cinnet* tabirini kullanmıştır. İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Araf (7), 184; Müminun (23), 25, 70. *Mecnun* kelimesinin geçtiği ayetlerden bazıları için bkz. Hıcr (15), 6; Şuara (26), 27; Zariyat (51), 59.

[32] İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 422.

[33] İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 120.

[34] el-Ferâhîdî, VI, 21; İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, I, 93; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 422; *Mucmelu'l-Luğa*, 120. Kur'an *cenîn* tabirinin çoğulu olan *ecinne*yi zikretmektedir. Necm (53), 32.

[35] el-Ferâhîdî, VI, 21; İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, I, 93; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 422; *Mucmelu'l-Luğa*, 120.

[36] İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 422; *Mucmelu'l-Luğa*, 120; el-Ezherî, X, 502.

[37] İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 120.

[38] İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 422.

[39] İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, I, 93; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 422; *Mucmelu'l-Luğa*, 120.

örtme anlamına işaret etmektedir.[40] Bir cins beyaz yılan da *el-cân* diye isimlendirilmektedir.[41]

Buna göre, ilgili kökün anlamını da göz önünde bulunduracak olursak, *cennet*in (bahçe/bostan[42]) diğer bahçelere nazaran ilave bir takım özellikleri bulunacaktır. Nitekim uzun hurma ağaçları[43] ya da içinde hurma ile birlikte başka ağaçlar bulunmadıkça ve bu ağaçlar bahçeyi (yapraklarıyla) örtmedikçe, o bahçe cennet diye adlandırılmaz.[44] Araplar, hurma ve üzüm bulunmayan bahçeyi, *hadîka* diye adlandırdıkları halde, hurmalığı (en-nâhîl) *cennet* diye adlandırırlar.[45] İbn Fâris, ahirette müminlerin gideceği cennetin, *cennet* diye adlandırılmasını, bu gün itibariyle onun Müslümanlara gizli (örtülü) olmasına bağlamaktadır.[46] Aynı yaklaşım Râğıb İsfehânî tarfından da paylaşılmaktadır.[47]

Râzî, cenneti *sık ve dalların birbirine girmesi nedeniyle gölge yapan hurma ve diğer ağaçların bulunduğu bahçe* diye tarif etmektedir.[48] Mastar-ı merre olan *cennet* kelimesi, dalların birbirine girmesindeki aşırılığı göstermektedir.[49] Mâturîdî de cenneti, *ağaçlar*, *dallar ve çeşitli bitkilerle çevrili yer* olarak tarif etmektedir. Ona göre, Adem kıssasında yer alan "...oradan dilediğiniz yerden yiyin!" ayeti de cennet denilen bahçedeki ürün çeşitliliğinin delilidir."[50]

---

40 İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 422.

41 İbn Fâris, bu isimlendirmeyi cinlerden birine teşbih olarak değerlendirmektedir. *Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 422. Ezherî (ö. 370/980)'ye göre, söz konusu isim, yılanın gizlenmesi nedeniyle verilmiştir. *Tehzîbu'l-Luğa*, X, 496. Bu tabir Kur'an'da da yer almaktadır. Bkz. Neml (27), 10; Kasas (28), 31.

42 el-Ferâhîdî, VI, 22; İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 120.

43 İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 421; *Mucmelu'l-Luğa*, 120.

44 İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, I, 93; İbn Fâris, ağaçların bahçeyi yapraklarıyla örtmesinden söz etmektedir. *Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 421. Ezherî, içinde hurma ve diğer ağaçların bulunduğu bahçeye (hadîka), *cennet* denildiğini belirtmektedir. *Tehzîbu'l-Luğa*, X, 503. Fîrûzâbâdî, cenneti,"ağaçlarla çevrili bahçeler" diye tanımlamaktadır. *Besâir*, II, 352. Râğıb isfehânî, ağaçlarıyla yerin örtülü olduğu bahçenin *cennet* diye adlandırıldığını hatırlatmaktadır. *Mufredât*, 204. Yine Râğıb, bahçeyi örten ağaçların *cennet* diye adlandırıldığına dair bir görüşe de yer vermektedir. *Mufredât*, 204.

45 İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 421; ez-Zebîdî, XVIII, 118.

46 İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 421.

47 er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 204. Râğıb isfehânî, hiçbir kimsenin kendisi için gizlenen (hazırlanan) nimeti bilemeyeceğini dile getiren Secde Suresi 17. ayeti, ilgili yaklaşımının delili olarak zikretmektedir. *Mufredât*, 204.

48 er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II, 140. Ayrıca bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 256.

49. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II, 140.

50 el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 11a.

Bir bahçe olarak cennette hurmanın bulunma zorunluluğu, bizzat hurmanın bir özelliği değil, uzunluğu ve hacmi ile bahçeyi örtmesi nedeniyledir. Dolayısıyla İbn Fâris ve Râğıb İsfehânî'nin yaklaşımını bir kenara bırakacak olursak, Kur'an, uhrevî cenneti, özellikleri insanlar tarafından bilinen bir bahçe (cennet) ile tarif etmekte, onu bu bahçenin adı (cennet) ile adlandırmaktadır.

2. Cehennem Kelimesi

Kur'an'da çok yaygın şekilde yer alan cehennem kelimesi ile ilgili ihtilaf çözülmüş gözükmemektedir. Bu kelimenin Arapça olduğunu ileri sürenler bulunduğu gibi, başka dillerden Arapça'ya geçtiğini iddia edenler de vardır. Ama şurası açık bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır ki, müşrik Arap toplumu, Kur'an'ın inmesinden önce de cehennem kelimesini kullanmakta, kelimenin eskatolojik karakterini tanımaktadır.[51]

*Cihinnâm*ı zikreden İbn Dureyd (ö. 321/933), bu kelimenin *derin kuyu* anlamına geldiğini belirterek, cehennemin iştikâkını da bu kelimeye dayandıran görüşü öne çıkarmaktadır.[52] Ezherî, cehennemin menşei ve iştikâkı ile ilgili her iki ihtimali (a'cemî/a'rabî) de göz önünde bulundurmaktadır. *Cehennem*in Arapça bir isim olduğu, kuyusunun derinliği nedeniyle cehenneme bu isimin verildiği düşünülürse, o takdirde kelimenin gayr-ı munsarif oluşu, tarifin (belirlilik) dile ağır gelişi ile ve te'nis (dişil) ile izah edilir.[53] Cevherî, *cehennem*i üçüncü harfinin teşdidi (tekrarı) ile humâsî (beşli) kabul ederek, gayr-ı munsarif oluşu hakkında Ezherî'nin en son zikrettiği gerekçeleri paylaşmaktadır. Ama Cevherî, kelimenin muarrap olabileceği ihtimalini de göz ardı etmeyerek, Farsça'dan Arapça'ya geçmiş olabileceğini belirtmektedir.[54] Râğıb isfehânî de cehennemin Farsça kökenli olduğu tespitine katılmaktadır.[55] Cevâlikî (ö. 539/1144) ise, cehennem kelimesinin orijini

---

[51] Bkz. Antere, 85.
[52] İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, II, 1222; *el-İştikâk*, Tahkik: Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hancî, (Mısır) (ty), 354-355.
[53] el-Cevherî, V, 1892.
[54] el-Cevherî, V, 1892.
[55] er-Râğıb, el-İsfehânî, *Mufredât*, 209-210.

hakkında kesin bir yargıya ulaşamamaktadır. Ona göre, cehennem kelimesi hem a'cemî hem de a'rabî olabilir.[56] Suyûtî (ö. 911/1505), kelimenin İbranca ya da Farsça'dan gelmiş olabileceğini düşünmektedir.[57] Muhibbî (ö. 1061/1650) de cehennem kelimesinin Arapça olması ihtimali yanında, Âramca ve Farsça kökenli olabileceğini, yine ihtimal dahilinde görmektedir.[58]

Ancak, cehennem kelimesi, hem iştikâkı ile ilgili yaklaşımlar ve muarrap olduğu hususundaki görüşler, hem de fonetiği, tarihi arkaplanı, ifadesi (anlamı) açısından göz önüne alındığında başka bir kaynak daha söz konusudur. Nitekim ilgili kelime üzerindeki araştırmalar işaret etmiştir ki, Kudüs'ün güneyinde yer alan "Hinnom Vadisi" (Gé-hinnom), cehennem ismine kaynaklık etmektedir. Bahsi geçen vadi Kudüs'ün dinsizlik döneminde Tanrı Moloch'a çocukların adandığı yerdir.[59] Bu nedenle Hinnom Vadisi, lanetli sayılmış, mecazen cehenneme (hill) karşılık olmuştur.[60] Tevrat'ta da *Hinnom Deresi*,[61] *Hinnom Oğlu Deresi*,[62] *Hinnom Oğulları Deresi*[63] şeklindeki ifadeler bu vadiyi göstermektedir. Yine Tevrat'tan öğrendiğimize göre, içinde Tofet (ateş ocağı) bulunan o derede, oğul ve kızlar ateşten geçirilmektedir.[64] Nitekim Hasan Zaza'nın, kelimenin orijini ile ilgili yaklaşımı da az önce dile getirilen tespitlerle örtüşmektedir. Hasan Zaza, bu ismin eski iki Sami lafızdan oluştuğunu belirlemektedir: *Cî-Hinnom* terkibi, vadi anlamındaki *cî* lafzı (Arapça'daki vadiye inmek ya da vadide yürümek anlamındaki *câe* fiili ile bu lafzın ilgisi bulunabilir) ile *hinnom* lafzından oluşmaktadır. Hinnom, İbranîlerin Filistin'e dönüşü öncesinde Filistin'de yaşayan eski bir kabilenin adıydı ve tanrıları Moloch'a küçük çocukları kesmek, onları yakmak sûretiyle

---

[56] el-Cevâlikî, Mevhub b. Ahmed, *al-Muarrab*, Verlag Von W. Engelmann, Leipzig 1867, 48.
[57] es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 138.
[58] el-Muhibbî, Muhammed el-Emin b. Fazlillah, *Kasdu's-Sebîl fî mâ fi'l-Luğati'l-Arabiyye mine'd-Dahîl*, I-II, Tahkik: Osman Mahmud es-Sînî, Mektebetu Tevbe, Beyrut 1994/1415, I, 412-413.
[59] İlgili olarak bkz. Carra de Vaux, "*Djahannam*", Encyclopédie de L'Islam, I-VI, E. J. Brill, Leyden 1913, I, 1026; L., B.; "*Gehenna*", *The* Jewish Encylopedia, I-XII, Funk And Wagnalls Company, New York 1901, V, 582; Jeffrey, 105. Ayrıca bkz. Masson, *Le Coran et la Révélation Judéo-Chrétienne*, II, 744.
[60] Nehemya (11), 30.
[61] Yeşu (15), 8; II. Tarihler (28), 3; Yeremya (7), 31-32.
[62] II. Tarihler (28), 3.
[63] II. Krallar (23), 10.
[64] Yeremya (7), 31-32; Masson, *Le Coran et la Révélation Judéo-Chrétienne*, II, 744.

kurban ediyorlardı. Bu işi yaptıkları vadi, Kudüs'ün güneyindeydi, Kenan dilinde ve İbranca'da (cî benî hinnom ve cî hinnom) *Hinam Oğulları Deresi* ve *Hinnom Deresi* diye anılıyordu.[65] Bu gün Kudüs'un meskun mahallinde kalan söz konusu bölge, halen aynı isimle anılmaktadır.[66]

Kur'an'ın uhrevî olarak teklif ettiği cennet ve cehennem kelimeleri, bunların kavramsal içerikleri Araplar tarafından bilinmektedir. Cennet Arapların ideal özellikler atfettiği bir bahçedir. Kur'an, ahiretteki sevap alanını bu bahçenin özelliklerinden yararlanarak anlatmış, onu cennet diye adlandırmıştır. Cehennem ise Kur'an'ın muhatapları tarafından yine uhrevî azap yeri olarak bilinmekle birlikte, kelimenin o toplumdaki kavramsal içeriği daha ziyade Ehl-i Kitab'ın dînî kültürü ile oluşmuş gözükmektedir.

B. CENNET ve CEHENNEMİN VARLIĞI ve YERİ

Kur'an, sevap ve ikap mekanı olarak tarif ettiği cennet ve cehennemin bu gün itibariyle var olup-olmadıkları hususunda kesin bir şey söylemediği gibi, yine cennet ve cehennemin yeri konusunda açık ve belirgin ifadeler tercih etmemektedir.[67] Bu konudaki belki en açık tespit Necm Suresi 15. ayette yer almakta, bahsi geçen ayet, cennetin, *sidratu'l-muntehâ*nın[68] yanında bulunduğunu haber vermektedir. Ayrıca cennetin yüksekliğinden söz eden[69] Kur'an, Araf Suresi'nin 44-50. ayetlerinde cennet ve cehennemdeki kimselerin muhaverelerini naklederek, onların aralarında bir engel (hicâb) bulunduğunu bildirmektedir. Hatta surenin 50. ayetinden öğrendiğimize göre, cehennemdeki kimseler cennettekilerden su ve yiyecek (Allah'ın verdiği rızıklar) talep

---

65 Zaza, Hasan *el-Lisân ve'l-İnsân Medhal ilâ Mârifeti'l-Luğa*, ed-Dâru'ş-Şâmiyye, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1990/1410, 88.

66 Kutluay, 127.

67 Cennet ve cehennemin yeri konusunda açık bir nas bulunmadığı iddiası için bkz. et-Taftâzânî, V, 111; el-Bâcûrî, 413; ayrıca bkz. Masson, *Le Coran et la Révélation Judéo-Chrétienne*, II, 748.

68 *Sidre*, kiraz ağacıdır. İbn Manzûr, IV, 355. *Sidratu'l-muntehâ* (sidrenin sonu), bir hadiste, yükselen ve üstten (fevk) gelen (ruhların ve amellerin) ulaştığı (intihâ) bir yer olarak sunulmaktadır. Tirmizi, *53. surenin Tefsiri*. İbn Mesud, *sidratu'l-munteha*nın altıncı gökte olduğunu öne sürmektedir. Tirmizi, *53. surenin Tefsiri*. Başka bir hadiste de ifade edildiği üzere, Mirac sırasında *sidratu'l-muntehâ*yı gören Hz. Peygamber onu, "meyvesi Hecer (Yemen'de bir kasaba) testileri gibi, yaprakları fil kulağı gibi" diye tarif etmektedir. Buhari, *Menâkıbu'l-Ensâr*, 42.

69 Hakka (69), 22; Gâsiye (88), 10.

etmektedirler.[70] Kur'an, ahirette, cennetin yakınlaştırılacağını[71] ve cehennemin alevlendirileceğini[72] bildirmektedir. Söz konusu bu tespitler, cennet ve cehennemin halen mevcut olduğunu ima edebilecek niteliktedir.[73]

Cennetin ve cehennemin varlığı, yeri konusunda Kur'an'ın belirgin ifadeler tercih etmemesi, onun genel üslûp özellikleri (yer, zaman, miktar vb. tahdidlerden uzak olması) ile izah edilebilir. Ancak insanların aynı konudaki istifhamları, merakları devam etmiş, bu konu ile ilgili tartışmalar müslüman dînî düşüncedeki yerini almıştır.

1. Cennet ve Cehennemin Varlığı ve Adem'in Cenneti

Mutezile'nin büyük çoğunluğuna karşılık Ehl-i Sünnet, cennet ve cehennemin yaratılmış olduğu kanaatindedir.[74] Bu kanaat, aynı zamanda çoğunluk Müslümanların iddiası olarak nitelenmektedir.[75] Söz konusu yaklaşımın en önemli argümanı, Adem kıssası ve Kur'an'da yer alan, müminler için cennetin,[76] kafirler için de cehennemin[77] hazırlandığını haber veren ve mazi kip (hazırlandı) ile gelen ifadelerdir.[78] Hz. Peygamber'in İsra gecesi, cennet ve cehennemi müşahede ettiğine dair haberler de yine cennet ve cehennemin yaratılmış olduğunun delili olarak değerlendirilmiştir.[79] Cennet ve cehennemin yaratılmış olduğunu savunan Ebû Hanife, cennet ve cehennemin

---

[70] Reşid Rıza, ilgili ayetler nedeniyle cennet ve cehennemin aynı yerde olduğu sonucunu çıkarmaktadır. *Tefsîru'l-Menâr*, VIII, 434.

[71] Şuara (26), 90; Kaf (50), 31; Tekvir (81), 13.

[72] Tekvir (81), 12; ayrıca bkz. Şuara (26), 91.

[73] Tor, yukarıdaki tespitle birlikte hıristiyan kültüründe mevcut olan bazı benzer ifade biçimlerini zikretmektedir. *Les Origines de L'İslam et Le Christianism*, 88.

[74] Ehl-i Sünnet'in yaklaşımı ile ilgili olarak bkz. el-Eş'arî, *el-İbâne*, 23; en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 43; el-Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 82. İbn Hazm, Mutezile ve Haricîlerden bir kısım insanın cennet ve cehennemin yaratıldığını inkar ettiği haberini vermektedir. *el-Fasl*, IV, 141. İlgili olarak ayrıca bkz. el-Bezdevî, 165; es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, 92.

[75] et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 108.

[76] Al-i İmran (3), 133.

[77] Bakara (2), 24.

[78] Bkz. el-Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 82; el-Bezdevî, 165; es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, 92; el-Îcî, III, 483. Taftâzânî, "sûra üflendi" (Kaf, 50/20), "cennet ashabı cehennem ashabına nida etti" (Araf, 7/44) ifadelerinde olduğu gibi cennet ve cehennemin hazırlanması ile ilgili gelen mazi kipindeki ifadelerin de işin gerçekleşmesindeki kesinliği gösterdiği iddiasını kabul edilebilir bulmamakta, söz konusu iddiayı karinesiz olarak zahiri terk biçiminde anlamaktadır. *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 109.

[79] İbnu'l-Hakîm, es-Semerkandî, 16; en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 44; el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 238; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 141.

henüz yaratılmadığını iddia eden kimseye, “o ikisinin bir şey olup olmadığının sorulmasını” istemektedir. Bundan sonra Ebû Hanife, Allah’ın her şeyin yaratıcısı olduğunu gösteren iki ayeti (Zümer, 39/62; Kamer, 54/49) zikrederek, onların yaratılmış olduğu fikrini öne çıkarmaktadır.[80] İbnu’l-Hakîm es-Semerkandî ise cennet ve cehennemin henüz yaratılmadığını iddia eden kimseleri küfürle itham etmektedir.[81]

Cennet ve cehenneme girecek kimseler henüz mevcut değilken, cennet ve cehennemin yaratılmış olmasını, Hakîm’in hikmeti ile telif edemeyen Mutezile ve Cehmiyye, cennet ve cehennem önceden yaratılmış olsa bile, o ikisinin kıyamette, göklerin ve yerin fenâsı ile yok olacaklarını (fenâ) öne sürmüşlerdir. Ebu’l-Muîn Nesefî, az önce zikredilen yaklaşımı dile getirdikten sonra, sûra üflendiği zaman -Allah’ın dilediği hariç- herkesin düşüp bayılacağı/öleceğini bildiren (Zümer, 39/68) ayeti hatırlatarak, Ehl-i Sünnet bakış açısına göre, cennet ve cehennem ehli olan azap melekleri ve hurilerin de ayetteki istisna dahilinde bulunduğunu iddia etmektedir. [82]

Adem kıssasındaki cenneti, müminlere vadedilen cennet (cennetu’l-huld) olarak telakkî edenler için cennet ve (onun mukabili) cehennemin artık yaratılmış olduğu son derece açıktır. Ancak Adem’in cennetini yeryüzündeki bir bahçe olarak anlayanlar da mevcuttur. İbn Kayyim, *Hâdi’l-Ervâh*’ta konuyu bütün yönleriyle tartışmıştır. Buna göre, Adem cennetinin dünya üzerinde olduğunu iddia edenler, Kur’an’ın *cennetu’l-huld*e dair tavsifini Adem’in cennetine, orada yaşananlara uygun bulmamaktadırlar. Yine bu yaklaşımı benimseyen kimseler, *cennetu’l-huld*e girme zamanının henüz gelmediğini, oraya kıyametten sonra girileceğini öne sürmektedirler. Kur’an, müminlere

---

80 Ebû Hanife, *el-Fıkhu’l-Ebsat*, İmam-ı Azam’ın Beş Eseri içinde, 52; ayrıca bkz. *el-Fıkhu’l-Ekber*, 62.

81 İbnu’l-Hakîm es-Semerkandî, 15-16.

82 en-Nesefî, *Bahru’l-Kelâm*, 43. Ehl-i Sünnet’in yaklaşımı ile ilgili olarak ayrıca bkz. el-Bağdâdî, *Usûlu’d-Dîn*, 238; el-Bezdevî, 158. Mutezile, Allah dışındaki her şeyin yok olacağını (helak) haber veren ayeti de (Kasas, 28/88) aynı konuda öne çıkarmaktadır. Mutezile’nin bu husustaki daha farklı argümanları ve Ehl-i Sünnet’in bu argümanlara karşı itirazları ile ilgili olarak ayrıca bkz. er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XIX, 61; el-İcî, III, 485-486; Nader, 310-311. Konuyla ilgili daha geniş tartışmalar için bkz. İbn Kayyim, *Hâdi’l-Ervâh*, 50 vd.

vaadettiği cenneti, *dâru'l-mukâme* (oturma/ kalma yeri),[83] *Dâru'l-huld* (ebediyet yeri),[84] sevap ve ceza yeri olarak tanımladığı halde, Adem, cennetinde oturmamış, kalmamıştır. Yine orası ceza (karşılık) yeri olduğu halde, Adem orada emir ve nehiy ile karşılaşmış,[85] *cennetu'l-huld*de isyan olmamasına rağmen, Adem Rabb'ına isyan etmiş,[86] bahsi geçen cennete giren kimse çıkmayacak olduğu halde,[87] Adem cennetinden çıkmıştır.[88] Reşid Rıza, müminlere vadedilen cennet ile Adem'in cennetini karşılaştırırken, Adem'in cennetine (mel'un/kafir) Şeytan'ın girdiğini hatırlatmaktadır. Halbuki ahiretteki cennete yalnızca müttaki müminler girebilecektir.[89]

İbn Kayyim'in naklettiği bir habere göre Ebû Hanife ve ashabı, Adem'in cennetinin *cennetu'l-huld* olmayıp, dünyadaki bir cennet olduğunu ileri sürmektedir.[90] Mâturîdî, Bakara Suresi 35. ayette yer alan Adem ile eşinin oturduğu cennetin, dünyadaki bir bahçe mi? yoksa müminlere vaadedilen cennet mi? olduğu hususunda bir tercih yapmayarak, ayette bu konuyla ilgili bir açıklığın bulunmadığını belirtmekle yetinmektedir.[91] Mâturîdî, gökyüzünde Adem için özel bir cennet inşâ edildiğine dair farklı bir yaklaşımı da konuyla ilgili ihtilaf sadedinde dile getirmekte, sonunda Adem'in cennetinin mahiyeti hakkında bir şey söylenemeyeceği kanaatini ortaya koymaktadır.[92] Râzî, Adem

---

[83] Fatır (35), 35.
[84] Furkan (25), 15.
[85] Bakara (2), 35.
[86] Taha (20), 121.
[87] Hıcr (15), 48.
[88] İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, 36-37.
[89] Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I, 277. Bağdâdi'nin tespitine göre Dırariyye, Cehmiyye ve Kaderiyye'den bir grup cennet ve cehennemin henüz yaratılmadığını, Adem'in cennetinin de dünyada bulunduğunu iddia etmektedir. *Usûlu'd-Dîn*, 237.
[90] İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, 27.
[91] el-Mâturîdî, *Te'vîlatu'l-Kur'an*, 11a. Adem'in cennetinin, *cennetu'l-huld* olduğunu iddia eden bakış açısı için bkz. İbn Hazm, IV, 142; İbn Teymiyye, *Mecmûatu'l-Fetâvâ*, IV, 212 vd. Kelamcıların yaklaşımı için bkz. el-Bezdevî, 165-166. Cüveynî, Taftâzânî ve Kestellî (ö. 908/1495)'ye göre Adem'in cennetini dünyadaki bir bahçe alarak anlamak, icmadan ayrılmak, din ile alay etmektir. Bkz. el-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, 319; et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 109. el-Kestellî, Muslihuddin Mustafa, *Hâşiyetu Şerhi'l-Akâid*, Şerhu'l-Akâid'in kenarında, 139-140. Söz konusu cennetin dünyadaki bir bahçe olduğu iddiası için bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I, 277; ayrıca bkz. Yakıt, *L'attitude du Christianisme et de L'Islam en Face du Darwinisme (Positions Exegetiques)* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Paris 1979, 216; "*Kur'an'da Hz. Adem*", 10 vd. Tevrat, açık ifadelerle Adem'in cennetini yeryüzündeki bir bahçe olarak anlatmaktadır. Bkz. Tekvin 2. bab.
[92] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 193a.

cenneti konusunda dört farklı yaklaşım olduğunu tespit etmektedir. Buna göre, söz konusu cennetin dünyada olduğunu öne sürenlerin yanında, onun semada olduğunu iddia edenler de mevcuttur. Ancak en son iddianın sahipleri de kendi aralarında ihtilafa düşmüştür. Bunlardan bir kısmı Adem'e semada özel bir cennet inşâ edildiği, bir kısmı da semadaki cennetin *cennetu'l-huld* olduğu kanaatindedir. Râzî, çoğunluk arkadaşlarımız diyor, Adem'in cennetini *dâru's-sevâb* olarak görmektedir.[93] Yukarıdaki bütün ihtimalleri mümkün gören ve aklî delillerin zayıf ve çelişik olduğunu düşünen başka bir grup ise bu konuda tevakkufu zorunlu (vacib) kabul etmektedir.[94]

Bütün bu tartışmalar gösteriyor ki, Adem'in cennetinin müminlere vaadedilen cennet olduğu kesin olarak belirlenememektedir. Dolayısıyla Adem'in cenneti, müminlere vaadedilen cennetin varlığı yani yaratılmış olduğu hususunda bir argüman olarak değerlendirilecek nitelikte gözükmemektedir.

2. Cennet ve Cehennemin Yeri Konusundaki Farklı Yaklaşımlar

Kur'an, daha ziyade mekan ağırlıklı tespitlerle ele aldığı cennet ve cehennemin yeri konusunda belirsiz ifadeler tercih ettiği için, Kelamcılar, -cennet ve cehennemin yaratılmış olduğunu savunmalarına karşın- onların yeri konusunda tevakkufu tercih etmişler, bu hususu Allah'ın ilmine terketmişlerdir.[95] Aslında bahsi geçen belirsizliğin, Allah'ın ilmine terk edilmesi tavırı, ilk dönemlere kadar uzanabilmektedir. Nitekim bir yahudi Hz. Ömer'e gelerek "cennetin genişliğinin yer ve gökler kadar olduğunu" bildiren ayeti (Al-i İmran, 3/133) hatırlatmış ve bu takdirde cehennemin nerede olduğunu sormuştur. Hz. Ömer, "yeri ve göğü kaplayan gece geldiğinde gündüz neredеdir?" diye karşılık vermiş, muhatabı da "Allah'ın ilminde" cevabını verince, Hz. Ömer bu cevabı cehennem için tekrarlamış, cehennemin

---

93 er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III, 4.

94 er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III, 3-4. Adem'in cenneti ile ilgili farklı yaklaşımları değerlendiren Ömer Kara, söz konusu yaklaşımlara dair delillendirmelerin ispat edici olmaktan uzak bulunduğunu belirterek, bu konuda tevakkufu tercih edilebilir görmektedir. "*Kur'an'da Adem Cenneti*", Ekev Akademi Dergisi, Cilt: I, Sayı: 3, Ankara 1998, 111.

95 et-Tûsî, Nasîruddin, 234; et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 111; el-Bâcûrî, 413; el-Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelam*, 345.

de Allah'ın ilminde olduğunu belirtmiştir.[96] Râzî'nin, Tefsir'ine aldığı bir habere göre, yukarıdaki soru Herakl'ın elçisi tarafından Hz. Peygamber'e yöneltilmiş, Hz. Peygamber de, "Fesubhanellah, gece geldikten sonra gündüz nerededir?" şeklinde karşılık vermiştir. Râzî, Hz. Peygamber'in ifadelerine açıklık getirmek sadedinde, Allah daha iyi bilir ama diyor, felek döndüğü zaman alemin bir yanında gündüz, diğer yanında gece meydana gelmektedir. Aynı bu şekilde yüce cihette (el-ulvî) cennet, aşağı cihette (es-sefl) cehennem yer almaktadır.[97] Ancak insanlar sahip oldukları tahayyül ve tasavvur kabiliyetlerini de öne çıkararak cennetin yerini keşfe çalışmışlar, bu konuda Kur'an'ın bir takım ima ve işaretlerinden de yararlanmışlardır.

Kur'an, cennetin yüksek olduğunu[98] tespit etmektedir. Mücahid (ö. 104/723)'e cennet ve cehennemin yeri sorulduğu zaman cennetin *a'le'l-illiyyîn*de cehennemin de *esfelu's-sâfilîn*de bulunduğunu dile getirmiştir.[99] Cüveynî de cenneti, yerin ve göklerin sınırları dışına taşımaktadır.[100] Cüveynî, kendi yaklaşımını güçlendirmek, varlığın yalnızca insanın gördüğü ile sınırlı olmadığını, başka mekanların da bulunabileceğini tespit için, anne karnındaki çocuğun örneğini vermektedir: "Şayet insanların aklı, cenin halinde iken olgunlaşsaydı, onların çoğu anne karnı dışında da yerler (alemler) olduğunu farzedemeyeceklerdi."[101] Beydâvî de Al-i İmran Suresi 133. ayetin tefsirinde "cennetin hazırlanmış" ve "yaratılmış" olduğu tespitinden hareketle, cennetin içinde bulunduğumuz alemin dışında olduğu neticesini çıkarmaktadır.[102] Bu yaklaşımda, *cennetu'l-me'vâ*nın *sidretu'l-muntehâ* yanında bulunduğunu haber

---

[96] el-Beyâdî, *el-Usûlu'l-Munîfe li'l-İmam Ebî Hanife*, Tahkik: İlyas Çelebi, İFAV Yy., İstanbul 1996, 128.
[97] er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IX, 6.
[98] Hakka (69), 22; Ğaşiye (88), 10.
[99] el-Malatî, 140.
[100] el-Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, 80.
[101] el-Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, 80.
[102] el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 180. Bilindiği gibi Felsefeciler cismâni haşrın inkarı sadedinde, feleklerin küresel olması argümanı ile semanın üzerinde bir cennetin varlığını imkânsız görmektedirler. Bkz. et-Tûsî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 364. Alâuddin Tûsî'ye göre bir şeyin küresel olması, onun üzerine bir başka şeyin küresel olmasına engel değildir. Ayrıca feleklerin küresel olduğuna dair delil de tam değildir. *Tehâfutu'l-Felâsife*, 364. Abdulğani Abdulmaksud, astronominin geldiği noktada Felsefecilerin astronomik kabullerinin yanlışlandığını öne sürmektedir. Artık yıldızların dairesel hareket etmediği, yapılarının da "yırtılma ve yarılmayı" kabul etmeyen eski bir maddeden mürekkep olmadığı kanıtlanmış, başka alemlerin varlığı da ispatlanmıştır. "*İbn Sina'da Ölümsüzlük*", 312-313.

veren Necm Suresi 15. ayetin,[103] cenneti Rahman'ın arşı altında gösteren hadisin,[104] cehennemi de yerlerin altında olarak gösteren hadis formundaki sözün etkisi bahis konusudur.[105] Ayrıca Kur'an da, insanın gözleyebildiği varlığın sınırlarını hatırlatmış ve o sınırların ötesinden söz etmiştir: "Ey cinler ve insanlar topluluğu! Şayet, göklerin ve yerin sınırlarını aşmaya güç yetirebilirseniz aşın! Ancak bir güçle aşabilirsiniz."[106] Yine bilindiği gibi, "Cebrail (Ruh) ve melekler, miktarı elli bin yıl olan bir günde, Allah'a yükselmektedirler (urûc)."[107] Secde Suresi 5. ayette dile getirildiğine göre de "emrin semadan arza inip-çıkması (urûc) insanların hesabına (sayması) göre bin yıllık bir günde" olmaktadır. Böylece, Kur'an'ın da yardımıyla genişleyen mekan ve zaman tasavvuru, cennet ve cehennemin yerinin, görünen yapının dışında tahayyül edilmesini kolaylaştırmıştır. Ama Tor'un ifadesi ile Kur'an, cenneti, hiçbir zaman yeryüzü dışında, ilahi bir cennet (céleste) olarak sunmamaktadır.[108]

Kıyamet günü kozmik düzende meydana gelecek olan yıkım (tahrib), onu takip edecek imar, inşâ da cennet ve cehennemin varlığı, onların yeri ile ilgili tartışmalarda değerlendirilmektedir. Buna göre cennet ve cehennem henüz mevcut değildir. Râzî, alemin yıkımından sonra yeniden imarını imkân dahilinde görmektedir. Çünkü Allah, cüziyyâtı ve külliyyâtı bilmekte, bütün mümkün de Allah'ın kudreti dahilinde bulunmaktadır.[109] Bu ifadelerin sahibi olarak Râzî, cennet ve cehennemin ortaya çıkışını, kıyamet günü kainatta meydana gelecek olan yıkımdan (tahrib) sonrasına ertelemiş gözükmektedir.

Kur'an, kıyamette ortaya çıkacak olan yıkımla, evrenin ya da dünyanın yok olmasını değil, dünya ve evrende mevcut olan şeylerin yıkımını (değişim) kastetmektedir.[110] Nitekim Kur'an, kıyametten sonra insanın yaşayacağı

---

[103] et-Tûsî, Nasîruddin, 234.
[104] ed-Deylemî, I, 449.
[105] et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 111.
[106] Rahman (55), 33.
[107] Maaric (70), 4.
[108] Tor, 88.
[109] er-Râzî, *Kitabu'l-Erbaîn*, 302.
[110] Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 190.

farklılaşmayı ikinci inşâ diye nitelemektedir.[111] Yine Kur'an, kıyamette arz ve göklerin (başka arz ve göklere) *tebdil*inden (değişim) söz etmektedir.[112] Buradaki tebdil, kıyamette yerin ve göklerin daha önce sahip olduğu düzeni yitirmesi şeklinde anlaşılacağı gibi, yerin ve göklerin yeni oluşumda farklı bir zemin olarak görülmesi de mümkündür.[113] Zümer Suresi'nde cennet ve cehennemliklerin durumu zikredildikten sonra cennetlikler, diledikleri yerine oturacakları *arz*a (cennet) kendilerini varis kılan Allah'a hamdederler.[114] Burada cennetin *arz*la[115] ifade edilmesi ilgi çekicidir. Mâturîdî, tebdilden söz eden ayetle ilgili farklı tefsirlere yer vermektedir. Buna göre yerin değişimi, onun dümdüz olması; orada hiç bir ağaç, dağ, yükselti vs. olmaması[116] şeklinde anlaşıldığı gibi, arzın, üzerinde kan dökülmeyen, masıyet işlenmeyen temiz bir yere dönüşmesi şeklinde de anlaşılmıştır. Başka bir yaklaşıma göre de yerin aslı (ayn) değişmeyecek, ama sıfatı ve zemini değişecektir. Yerin uzatılması,[117] göklerin yarılması,[118] dağların hareket etmesi,[119] dağılıp parça parça olması[120] gibi yer ve göklerin maruz kalacağı farklı haller de, bu değişimin izahı için zikredilen unsurlardır. Bizzat arzda meydana gelecek değişikliği, ayetle ilgili farklı anlama şekillerinden biri olarak zikreden Mâturîdî, bu değişikliğin anlaşılması bağlamında, cennet toprağının, misk ve zaferandan olduğunu haber veren bir hadise işaret etmektedir.[121] Mâturîdî'nin zikrettiği hadis ve arzın aslında meydana gelecek değişiklik, arzın cennete tebdili anlamına gelmektedir. Nitekim Râzî ve Beydâvî de arz ve semâvâtın tebdilini haber veren ayetin tefsirinde farklı yaklaşımlardan bir tanesi olarak, yerin

---

[111] İlgili olarak bkz. Ra'd (13), 5; Secde (32), 10; Ankebut (29), 20; Necm (53), 47; Vakıa (56), 62.
[112] İbrahim (14), 48.
[113] Arzın aslında (zât) ve bu gün gösterdiği özelliklerde (sıfât) ortaya çıkacak değişiklikler, farklı yaklaşımlar için ayrıca bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 384; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XIX, 150; İbn Teymiyye, *Mecmûatu'l-Fetâvâ*, XV, 60; el-Beydâvî, *Envâru'l-Tenzîl*, I, 523.
[114] Zümer (39), 71-74.
[115] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an,* 589a.
[116] Bkz. Taha (20), 107.
[117] İnşikak (84) 3.
[118] İnşikak (84), 1; İnfitar (82) 1.
[119] Neml, (27) 88.
[120] Vakıa, (56), 1.
[121] el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 322b.-323a.

cehenneme, semâvâtın da cennete dönüşebileceği görüşünü zikretmektedirler.[122] Yukarıda işaret edilen ayetleri (İbrahim, 14/48; Zümer, 39/71-74) öne çıkaran Fazlurrahman da kıyamet gününde arzın cennete dönüşeceğini ileri sürmektedir.[123]

Tevrat ve İncil'de de yer ve göklerin, "yeni yer ve yeni göğe dönüşeceği" açık ifadelerle zikredilmiştir.[124] Esasen bu, Ehl-i Kitab'ın sahip olduğu sevap ve ikap fikrinin, mekan itibariyle dünyevî düşünüldüğünü göstermektedir.[125] Descartes, Ehl-i Kitap kültüründe yer alan bu dönüşüm ve değişimle ilgili tespiti ve daha sonra düşünülen mekanı, müslüman kültürdeki bazı yaklaşımlara paralel şekilde anlamaktadır: "...Din bize gösteriyor ki, yerler ve gökler mahvolsa da, yani şekillerini değiştirseler de, gene dünya, yani yerle göğü meydana getiren madde, asla mahvolmayacaktır; nitekim, yeniden dirilmeden, yani ba'sü badel mevtden sonra vücutlarımıza dolayısıyla içinde bulunacakları dünyaya ebedî bir hayat vadedilmektedir..."[126]

Neticede Kur'an, cennet ve cehennemin yeri konusunda belirgin tespitler içermemektedir. Kur'an'da bulunan dolaylı bazı ifadelerle cennet ve

---

[122] Râzî, "Hayır! İyilerin kitabı illiyyîndedir." (Mutaffifin, 83/18) ayeti ile "Hayır! Fâcirlerin kitabı siccîndedir." (Mutaffifin, 83/7) ayetini yukarıdaki yaklaşımın dayanağı olarak zikretmektedir. *Mefâtîhu'l-Gayb*, XIX, 150; ayrıca bkz. el-Beydâvî, *Envâru'l-Tenzîl*, I, 523.

[123] Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 189-190.

[124] "Çünkü ben yeni gökler ile yeni yer yaratacağım..." İşaya (63), 17. "Ve yeni bir gökle yeni bir yer gördüm; çünkü evvelki gök ve evvelki yer geçtiler ve artık deniz yok ve mukaddes şehri yeni yaruşalimi kendi zevci için hazırlamış süslü bir gelin gibi gökün içinden Allah'tan inmekte gördüm" Vahiy (21), 1-2. Daha sonraki ayetlerde ise Allah'ın insanlarla olacağı, onların göz yaşlarını sileceği, artık ölüm, matem ve ağlayış olmayacağı tespit edilmektedir. Ancak korkaklara, iman etmeyenlere, mekruhlara, katillere, zanilere, büyücülere, putperest yalancılara ateş ve kükürt ile yanan gölden hisse ayrılmaktadır. Bkz. Vahiy (21), 3-8. Yeni gökler ve yeni yerin kıyametten sonra ortaya çıkacağı İncil'de bir başka yerde daha zikredilmektedir. II. Petros (3), 1-13. Amerikanın keşfi ve kolonileşmesinde de hıristiyan kültürde yer alan dünyanın yenileşmesi ve cennete dönüşmesi fikrinin izleri takip edilebilmektedir. Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Çeviri: Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yy, Konya 1995, 103-104.

[125] Eliade'nin belirttiği gibi, "Yahudi ve hıristiyan öğretisine göre dünyanın sonu Mesih esrarının bir bölümünü oluşturur. Yahudilere göre Mesih'in gelişi dünyanın sonunu ve cennetin yeniden kurulmasını haber verecektir. Hıristiyanlara göre dünyanın sonundan önce İsa'nın ikinci gelişi gerçekleşecek ve son yargı olacaktır." *Mitlerin Özellikleri*, 64-65. Felaketten sonra ortaya çıkacak yeryüzü cennetinin ebedî olacağı tespitini yapan Eliade, söz konusu yaklaşımı için Kitab-ı Mukaddes'ten bazı ayetleri (İşaya, 11/6; 30/19; 35/3, 10; Mezmurlar, 48/2; Vahiy, 21/1-5) referans olarak göstermektedir. Bkz. *Mitlerin Özellikleri*, 64-65.

[126] Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, 114.

cehennemin yerini belirlemeye çalışmak da mümkün gözükmemektedir. Bir de cennet ve cehennemin bu gün mevcut olduğunu kabul ederek -ki o takdirde arz cennet ya da cehenneme mekan olamayacaktır- onların yerini Kur'an'da aramaya çalışmak, konuyu daha da güçleştirecektir. Hatta denilebilir ki, keyfiyeti hususundaki tartışmalar bir yana, bedenî bir haşr öngörüldüğü zaman, mekan bir problem olarak her zaman çözülmeyi bekleyecektir.

Ancak ruhânî bir meâd anlayışını benimsemek başta mekan problemi olmak üzere, daha sonra söz konusu edeceğimiz bedenî nimet ve azap tasavvurlarından doğacak bütün güçlükleri asgariye indirebilecek niteliktedir.

Kıyamet, meâd, cesedlerin haşrı, cennet ve cehennem de dahil olmak üzere bir çok unsuru inkar eden Batınîler[127] bir yana, Rafizîlerden tenasuha inanan bir grup, Kur'an'da zikri geçen cennet, cehennem, hesap, mîzan, azap, nimet vs.nin dünyada yaşanacağını öne sürmektedir. Nimetler; sağlıklı bedenler, güzel renkler, leziz yemeklerdir... Azaplar ise, hastalıklar, fakirlik, elem vs.dir. Onlara göre insan, yalnızca ruhtur. Beden ise ruhun girdiği bir elbisedir.[128]

İbn Sina'ya göre sevap; kemali nispetinde nefsin ulaştığı lezzettir. İkap ise eksikliği nedeniyle nefsin Allah'tan *uzaklık* (bu'd), *lanet*, *ukûbet*, ve *gazab* demek olan eksiklikte kalmasıdır. O takdirde nefs, bu eksikliğin acısını (elem) duyacaktır. Nefsin kemali ise ondan *razı olunması*, *yakınlık* (zulfa, kurb), *velayettir* (dostluk). [129] İbn Sina, tercih ettiği bakış açısına göre bir sevap ve ikap tarifinden sonra, alemlerin hissî, hayâlî-vehmî ve aklî olmak üzere üç türlü olduğunu, aklî alemin -kalma bakımından (haysu'l-mekan)- cennet olduğunu, hayâlî-vehmi alemin yok olma (el-atab), hissî alemin ise kabirler alemi (alemu'l-kubûr) olduğunu belirtmektedir.[130] Aklın çoğunlukla külliyyâtı (tümeller) tasavvur edebilmesi için cüziyyâtın istikrasına muhtaç olduğunu tespit eden İbn Sina, külliyyâtın dış duyuya (el-his ez-zâhira) ihtiyaç duyduğunu, aklın da dış duyudan başlayarak hayal ve vehme kadar çıktığını,

---

[127] Batınîlerin tavrı ile ilgili olarak bkz. el-Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, 44; İbn Murtaza, *Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal*, 48.

[128] el-Malatî, 21.

[129] İbn Sina, *Risâle fî Sırrı'l-Kader*, 3.

[130] İbn Sina, *Risâle fî Isbâti'n-Nubuvvât*, 89.

bunun cehennemden (cahîm) ince ve zor bir çıkış/yol (tarik ve sırat) olduğunu dile getirmektedir. Akıl, kendi zatına ulaşana kadar yolculuğunu sürdürür. Cehennem aleminde nasıl yol aldığını gören akıl, o yolu aştığı zaman akıl alemine ulaşır. Aksine orada kalır (vakf) ve vehmi, akıl olarak tahayyül eder, onun gösterdiğini gerçek (hak) kabul ederse, cahîmin üzerinde kalır. Cehennnemde oturur, helaka ve hüsrana uğrar. İbn Sina, söz konusu ifadelerini *sırat*ın açıklaması olarak nitelemektedir.[131]

Şeyh Bedreddin, "Dünyada ve ahirette yüce olan her duruma her aşamaya cennet denileceğini, her aşağılık ve kötü duruma da cehennem denileceğini" düşünmektedir. Ona göre, "Kitaplarda anlatılan ve ağızlardan işitilen huriler, köşkler ve benzerleri, sûretledir. Bir insan kendini güzel bir bahçede ya da yüksek bir köşkte görse bu, onun şeref kazanacağına, dileğine ereceğine yorulur."[132]

İkbal, "en-neş'etu'l-uhra"nın (diğer/ikinci yaratma) mahiyetindeki bilinemezliğe vurgu yaptıktan sonra, onu fiziki ve bedenî yapıdan uzak gördüğü gibi, cennet ve cehennemi herhangi bir yerin adı olarak değil, *ego*nun çeşitli durumları olarak anlamaktadır. Ona göre, "Kur'an-ı Kerim'deki ifadeler bir iç gerçeğin yani insânî karakterin canlı birer tecellisi ve anlatımıdır."[133] Cehennem, "İnsanın bir insan olarak başarısızlığını acı şekilde hissetmesidir." Cennet ise "Ölüm ve felaket güçlerine karşı zafer kazanma sevincidir."[134]

Az önce zikredilen yaklaşımlar, cennet ve cehennemin varlığı ve yeri konusunda karşılaşılan çözümsüzlükleri aşmış durumdadır. Ancak bu yaklaşımlar da daha önce dile getirildiği üzere, nasların keyfi yorumlanması olarak değerlendirilmiştir. Çünkü ilgili bakış tarzları büyük ölçüde Kur'an'ın metninden bağımsız şekilde geliştirilmiştir. Yukarıdaki anlama biçimine değinen İbnu'l-Hakîm es-Semerkandî, Allah'ın *gazab*ını cehennem, *rıza*sını da cennet olarak anlayanların, m*ubtedi'* olduğunu belirtmektedir. Çünkü cennet ve cehennem mahluk olduğu halde, Allah'ın sıfatlarından olan *gazab* ve *rıza*

---

[131] İbn Sina, *Risâle fî Isbâti'n-Nubuvvât*, 89.
[132] Şeyh Bedreddin, 104-105.
[133] İkbal, 169.
[134] İkbal, 169.

mahluk değildir. Allah'ın rızası cenneti gerektirdiği gibi,[135] Allah'ın gazabı da cehennemi[136] gerektirmektedir.[137] Haşrla ilgili tartışmalarda ele alındığı üzere Gazzâlî, bedenî haşrı reddederek, ruhanî meâddan yana olan ve aklî lezzet ve elemden söz eden Felsefecilerin yaklaşımını tevil sınırlarını aşan bir tavır olarak algılamaktadır. Ona göre, bu yaklaşım, cennet ve cehennem de dahil olmak üzere, nasla bildirilen mümkün şeylerin inkarıdır. Aynı zamanda bu tür bir yaklaşım küfrü gerektirmektedir.[138] Kur'an'ın haşrda öngördüğü yapıyı hatırlayacak olursak, orada bedenin bütünüyle ihmal edilmediğini söyleyebiliriz. Bu takdirde de uhrevî hayatın devam edeceği bir mekanın varlığı zorunlu hale gelecektir.

Biz bu ana başlık altında, Kur'an'ın çok sık söz ettiği cennet ve cehennemin şu anda mevcut olup-olmadığını, yine o ikisi için Kur'an'ın tanıdığı ya da Kur'an'a muhatap insanların bildiği bir yerin gösterilip-gösterilmediğini irdelemeye çalıştık. Ancak Kur'an, her iki konuda da belirgin tespitlerden kaçınmıştır. Bu da hem cennet ve cehennemin varlığı hususunda hem de onların yeri konusunda farklı bakış açılarının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Kur'an, cennet ve cehennem dışında mekan vurgusu yaptığı bir diğer kelimeden daha söz etmektedir. Eskatolojik bir tabir olarak ele alacağımız *a'raf*, Kur'an'da bir sureye de adını vermiştir. Araf Suresi 46 ve 48. ayette yer alan *a'raf*ın tarifi ya da ne olduğu konusu Kur'an'da açıkca ortaya konulmamıştır. Zikri geçen surenin 46. ayetinde, cennet ve cehennem arasında bir engel (hicâb) bulunduğundan söz edilmekte ve bu ifadenin hemen arkasından da *a'raf* üzerinde bulunan adamlardan (ricâl) bahsedilmektedir. Bu kimseler henüz girmedikleri, ama girmeyi arzu ettikleri cennetin ehlini

---

[135] Tevbe (9), 72.

[136] Nisa (4), 93; Fetih (48), 6.

[137] Bkz. İbnu'l-Hakîm es-Semerkandî, 18.

[138] Felsefecilerin teville ilgili yaklaşımları için bkz. el-Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtınıyye*, 152. Felsefecilerin cennet ve cehennemi inkar ettikleri hususunda bkz. *el-İktisâd*, 157. Felsefecilerin haşr ve ona bağlı konularla ilgili olarak geliştirdikleri yaklaşımları nedeniyle tekfirleri için bkz. *Tehâfutu'l-Felâsife*, 254; *el-İktisâd*, 157; *el-Munkiz mine'd-Dalâl*, 144-147. Cennet ve cehennemle ilgili felsefî bakış açısı için bkz. et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 121; Bâcûrî de Felsefecilerle ilgili tekfir tavrını benimsemektedir. *Şerhu Cevherati't-Tevhîd*, 415.

selamlamakta, cehennem ashabına dönüp bakınca da onlardan olmamak için Allah dua etmektedirler.[139] *A'raf* üzerinde yer alan kimseler, Araf Suresi 48. ayette *ashabu'l-a'raf* diye nitelendirilmektedir.

Urf kökü, tanınmamazlığın zıddı, yani bilinmektir.[140] Araplar, atın yelesini ve horozun ibiğini *urf* diye isimlendirmektedirler.[141] *A'raf*, *urf*un çoğuludur.[142] Her yüksek olan yere *a'raf* denilmektedir.[143] Yüksek olduğu için görünmesi ve bilinmesi daha kolay olacaktır. Dolayısıyla *a'raf* kelimesi ile kök mana arasında bir ilgi kurulabilir. Üzerinde durduğumuz *a'raf*, cennet ve cehennem arasındaki sur (duvar) olarak tarif edilmektedir.[144] Beydâvî, cennet ve cehennem arasındaki engeli (hicâb) sur diye anlamakta, bu yaklaşımı için, ahirette münafıklarla müminler arasında sur çekileceğini haber veren Hadid Suresi 13. ayeti delil olarak getirmektedir. Ona göre *a'raf* ise, *hicâb*ın yüksek yerleridir.[145] İbn Dureyd, Kur'an'daki *a'raf* 'ın ne olduğu hakkında kesin bir fikir belirtmeyeceğini, bu konuda farklı fikirlerin bulunduğunu dile getirmekle yetinmektedir.[146]

Kur'an, *a'raf* ashabının kimliği hakkında da bilgi vermemektedir. Beydâvî, *a'raf* ehlini, amelde kusuru bulunan muvahhidlerden bir grup diye tarif etmektedir. Allah, onlar hakkında dilediği kararı verene kadar cennet ve cehennem arasında hapsedileceklerdir.[147] Ayrıca *a'raf*taki kimselerin iyilik ve kötülüklerinin eşit olduğu da iddia edilmiştir.[148] Kâdî Abdulcebbâr, mükellefin taat ve masiyetlerinin eşit olmayacağı iddiasını öne çıkararak, cennet ve cehennem arasındaki mekanlar (mevadıa) şeklinde tarif edilen *a'raf*i, cennetteki yüksek yerler (mevâdıa) olarak anlamaktadır.[149]

---

[139] Araf (7), 46-47.
[140] İbn Faris, *Mucmelu'l-Luğa*, 513.
[141] Bkz. İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, II, 866; İbn Faris, *Mucmelu'l-Luğa*, 513; er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 561.
[142] İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, II, 866; el-Ezherî, II, 346.
[143] Ebu'l-Bekâ, 143; el-Ezherî, II, 346; İbn Kuteybe, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'an*, 168.
[144] er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 562; İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 513-514.
[145] el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 340; ayrıca bkz. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIV, 92.
[146] İbn Dureyd, II, 866.
[147] el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 340.
[148] Bkz. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIV, 92.
[149] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 624-625.

*A'raf*ın Kuran'daki kullanımına benzer bir kullanıma, Ümeyye'nin şiirlerinde de rastlıyoruz.[150] Ayrıca doğrudan Kitab-ı Mukaddes'e atıflar yapılmasa bile özellikle hıristiyan kültürde a'rafın (purgatoire) mevcudiyetinden söz edebiliriz.[151] Ancak, *a'raf* telakkîsinin Yahudi Eski Ahid'ine kadar geri gidebileceği ve ilk dönem Hıristiyanlarınca, Yahudi mirasının parçası olarak, II. yüzyılda devralındığı da dile getirilmiştir.[152] En eski hıristiyan *a'raf* yaklaşımlarında, ruhun temizlenmesi anlayışının varlığından söz eden Tor, bunun Kur'an teolojisi ile uyuşmadığını belirtmektedir.[153]

C. İYİLİK ve KÖTÜLÜKLERİN KARŞILIĞI OLARAK CENNET ve CEHENNEM

İnsanı diğer varlıklar arasında farklı kılan unsurlardan bir tanesi de davranışlarına belli ölçüler getirebilmesi, onlara yön verebilmesi, sonuçlarına katlanabilmesidir. Dünya hayatında, insan davranışları olumlu ya da olumsuz bir takım neticeler doğurmaktadır. Bu neticeler yeni davranışların biçimlenmesinde etkili olmaktadır. Dolayısıyla insan, davranışlarını bilinçli olarak değiştiren, dünyadaki yegâne varlıktır.

Vahiy, varlığın tanımlanması, insanın tarifi, insanın dünyadaki bulunuşu vb. bir çok temel konuda bilgiler verdiği gibi, daha normatif bir tutumla insan davranışlarını da kategorize etmiş, zaman zaman bu davranışlara iyi ve kötü niteliği atfetmiş, davranışların tercihinde etkili olmak istemiştir. Kur'an'ın davranışlarla ilgili nitelemesi, dünyada yaşanan hayatın gerçeklerini ihmal etmiş değildir. Aksine vahyin emrettiği, engellediği veya teşvik ettiği davranış biçimlerinin olumlu ya da olumsuz neticeleri, insan henüz dünyada bulunurken dahi belirgin şekilde kendini gösterecektir. Dolayısıyla vahiy, insan davranışları için bu dünyada tabiî olarak gelişen neticeleri (ve bir anlamda

---

[150] "Diğerleri, a'rafın üzerinde, yeşilliğin ve narın (rummân) çevrelendiği cenneti arzuluyorlar." el-Hadîsî, 226; Schulthess, 57.
[151] Hıristiyanlarda eskatolojik bir unsur olarak *a'raf*ın tanındığı hususu için bkz. Gardet, *Dieu et la Destinée de l'Homme*, Libraire Philosophique J. Vrin, Paris 1967, 325.
[152] Hick, John, *Death and Eternal Life*, Macmillan, London 1994, 201.
[153] Tor, 86.

müeyyideleri) dünyadaki hayatın sonuna da taşımış, olumlu ve olumsuz neticelerin karşılık bulacağı yer olarak cennet ve cehennemi göstermiştir.

İman ve küfür gibi temel tercihler başta olmak üzere,[154] bütün davranışlarında özgür olan insanı, cennet ya da cehenneme sevkeden şey, dünyadaki davranışları yani tercihleridir: "Ayetlerimizi yalanlayanlar bize gizli değildir. Ateşe atılan mı hayırlıdır. Yoksa kıyamet günü güven içinde gelecek olan mı? Dilediğiniz şekilde davranın! Muhakkak Allah yaptığınızı görmektedir."[155] Mâturîdî, "Ey iman edenler! Kendinizi ve ehlinizi ateşten (cehennem) koruyun......"[156] ayetinin tefsirinde, bu korumanın davranışlarla mümkün olabileceğini, davranışların cennete ve cehenneme götüren olmak üzere iki türlü olduğunu belirtmektedir.[157] Aslında iman ve küfür de sözünü ettiğimiz o iki grup davranışa dahildir ve sonradan kazandıkları teknik tanımlar bir yana bırakılacak olursa, Kur'an, muhataplarının anladığı anlamda iman edenlerin cennete, iman etmeyenlerin (küfür) de cehenneme gideceğini haber vermektedir.

1. İman ve Cenneti Kazandıran Davranışlar

Kur'an, e-m-n kökünden *iman*ı, bu kelimenin isim ve fiil hallerini yüzlerce ayette tercih etmekte, çok sarih ifadelerle iman edenlerin[158] ve imanla birlikte salih amel işleyenlerin[159] cennete gireceğini (nimete ereceği) tespit ettiği gibi, iman etmeyenlerin de cehenneme (azaba) gireceğinden söz etmektedir.[160] Araplar, yukarıda zikri geçen *emn* kökünü, *nefsin sukûnu (itmi'nan) ve korkunun gitmesi*, anlamında kullanmışlardır.[161] Kökün geçişli halini gösteren *iman* ise, başkasına *eman (güven) vermek* anlamındadır.[162] Araplar yolculuk sırasında usanmasından, sürçmesinden emin oldukları deveye

---

[154] Kehf (18), 29.
[155] Fussilet (41), 40.
[156] Tahrim (66), 6.
[157] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 721a.
[158] Hadid (57), 21.
[159] İlgili bazı ayetler için bkz. Bakara (2), 25, 26, 82; Al-i İmran (3), 57, 122; Maide (5), 69; Kehf (18), 88; Meryem (19), 60; Lokman (31), 8; Fussilet (41), 8.
[160] İsra (17), 10; Sebe (34), 8; Ğafir (40), 59.
[161] er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 90. *Savtun zâ emn*, itmi'nan ve sukûn veren ses demektir. er-Râzî*, Mefâtîhu'l-Ğayb*, II, 26.
[162] İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 58.

el-emûn,[163] güvenilir kişiye de *el-emîn* ve *el-ummân*[164] demektedirler. Gündelik dilde bir kimse diğerini doğruladığı/tasdik ettiği zaman *amenehû* denilmektedir. Böylece o, muhatapları tarafından yalanlanmaktan, kendisine muhalefet olunmaktan emin (güvende) kılınmaktadır.[165] İmanın teknik anlamı dışında dildeki tasdik anlamı Kur'an'da da yer almaktadır. Yusuf'un kanlı gömleğini getiren kardeşleri, babalarına; "...Doğru söyleyenlerden de olsak, sen bizi tasdik etmezsin/doğrulamazsın (mümin)"[166] demişlerdi.

Eş'arî ve Bâkıllânî, imanın dildeki (tasdik) anlamını teknik anlam olarak almışlar, ona başka bir şey eklememişlerdir.[167] Aynı yaklaşım daha önce Ebû Hanife tarafından da sergilenmiştir. O'na göre iman, Allah'ı ve Allah'tan gelen şeyleri tasdik etmektir.[168] Mâturîdî de imanı, kalbin ikrarı (tasdik) diye tarif etmektedir.[169] Ebu'l-Muîn Nesefî; Ebû Hanife, Mâturîdî, Eş'arî ve Kelamcılardan bir grubun imanı *tasdik* ile karşıladıklarını, tasdiğin *tekzib* (yalanlama) ve *tereddüt*ün (tevakkuf, kararsızlık) zıddı olduğunu tespit etmektedir. Bir kimsenin *musaddık* olabilmesi için, *tekzib*i ve *tereddüt*ü terketmesi gerekir. İmanı genel olarak tarif eden Ebu'l-Muîn Nesefî, imanın Allah'tan getirdiği şeyler hakkında Hz. Muhamnmed'in tasdik edilmesi olduğunu belirtmektedir. Bu genel ifadeleri açan Nesefî; Allah'a, meleklere, kitaplara, peygamberlere ve ahiret gününe imanı, özel olarak zikretmiş, inanılması zorunlu (vacip) olan her şeye inanmayı da, söz konusu tafsîlî tanıma dahil etmiştir. İman, tasdik olduğuna göre, bu tasdikin delille ya da delilsiz (taklîdî) gerçekleşmesi eşit iki durumdur. Aynı zamanda gaybın tasdiki ile görünen şeyin tasdiki de iman diye adlandırılması açısından farklı değildir.[170] Bununla birlikte, imanın kavramsal içeriği üzerinde de konuşmak gerekecektir. Bir tercih olarak iman, insanı cennete götürecek kadar güçlü olduğu gibi, imanın bulunmayışı (küfür) da cehennemin nedenidir. O takdirde bu, insanın

---

[163] İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 58; el-Fîrûzâbâdî, *Besâir*, II, 151; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, I, 20.
[164] İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 58.
[165] er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II, 26.
[166] Yusuf (12), 17. İlgili olarak bkz. el-Eş'arî, *Kitabu'l-Luma'*, 123.
[167] el-Eş'arî, *Kitabu'l-Luma'*,123; el-Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 389.
[168] Bkz. Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, 15; *el-Fıkhu'l-Ekber*, 3.
[169] el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 373.
[170] en-Nesefî; *Tebsiratu'l-Edille*, I, 25.

en önemli tercihi olmalıdır. Çünkü "Allah'tan gelen şeylerin" tasdiki, Allah'ın varlığı, sıfatları ve fiilleri ile birlikte bütün bir varlık hakkında belli bir bakışın benimsenmesi, imanın aksi de söz konusu bakışın bütünüyle reddidir. Aynı zamanda iman, kanaatin son haddi, vicdanın en güçlü ve en derin kabullenişidir. Kur'an, imanı ve ona bağlı davranışları, müşriklerin kendi aralarında geliştirdikleri iyiliklerle karşılaştırarak, iman ve imanla ilgili davranışların Allah katında farklı bir değeri olduğunu açık ifadelerle ortaya koymaktadır: "Yoksa hacılara su vermeyi ve Mescid-i Haram'ın bakımını Allah'a iman edip de, Allah yolunda cihad edenle bir mi tutuyorsunuz? Allah katında eşit değildirler. Allah zalim topluluğa hidayet vermez."[171]

İmanı değerli kılan unsurlardan biri de bu güçlü kabulün özgür bir tercih olarak tezâhür etmesidir. Kur'an, imanın gerçekleşmesindeki bu özgürlüğe de vurgu yapmaktadır.[172] Ebû Hanife, iman ve küfrün irâdî oluşunu özellikle belirginleştirmektedir. Ona göre, Allah hiç bir kimseyi imana ya da küfre zorlamadığı gibi, kimseyi mümin ya da kafir olarak da yaratmamış, sadece insanları bireyler olarak yaratmıştır. Dolayısıyla iman ve küfür, insanın fiilidir.[173] İmanı diğer insanî fiillerden ayırırken bu iradeye işaret eden Ebû Seleme Semerkandî ise, asıl taatın iman olduğunu, ibadetlerin ise korku (havf) ve ümide (recâ) dayalı şekilde gerçekleştiğini öne sürmektedir.[174] Kur'an, iman ve salih ameli sık sık birlikte zikretmektedir. Amelin değer kazanabilmesi için imanın varlığı, bir ön şarttır.[175] İman ve amelin bu birlikteliği müminin hayatında da devam edip, kesin hatlarla birbirinden ayrılmadığı için, özellikle itikadî mezhepleşme sürecinde imanın tanımı hep tartışma konusu olmuş, amel de kimilerince imana dahil edilmiştir.

Genel olarak Mürcie, imanı *marifet* (Allah'ı bilmek) şeklindeki tarif etmektedir. [176] İbn Hazm'a göre, Ehlu'l-Hadis, Mutezile, Şia ve Havâric imanı, kalple marifet, dil ile ikrar, organlarla amel şeklinde tarif etmiştir. Farz, nafile,

---

[171] Tevbe (9), 19.
[172] Bkz. Enam (6), 35; Yunus (10), 99.
[173] Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 3.
[174] es-Semerkandî, 28.
[175] Bkz. Nisa (4), 124; Nahl (161,97); İsra (17), 19; Taha (20), 112.
[176] Bkz. el-Eş'ârî, *Mâkâlâtu'l-İslâmiyyîn*, I, 213 vd.

bütün hayırlı işler imandır.[177] Mutezilî yaklaşımı öne çıkaran Kâdî Abdulcebbâr, imanı; farz, nafile bütün taatları yerine getirmek (edâ) ve çirkinliklerden (mukbehât) kaçınmak şeklinde tarif etmektedir.[178] Yukarıda iman tarifini verdiğimiz Ebû Hanife, iman ve ameli birbirinden ayırmaktadır. Ebû Hanife, ayetlerde sıkça yer alan "İman edip salih amel işleyenler..." ifadesinden hareketle, iman ettiği halde ameli terkedenlerin tasdiki kaybetmediğini belirtmektedir. Hz. Peygamber'in davetiyle iman eden, imanın hürmetinden yararlanan (kanı, malı, haram olan) kimse, ameli terkedince imanın hürmetini kaybetmemektedir. Yine ona göre, insanlar emirlerle (farîzalar) mükellef olmadan önce tasdike sahip bulunmaktadır. Ayrıca Ebû Hanife, ashap arasında cereyan eden katil hadiselerini hatırlatarak, söz konusu bu büyük günaha rağmen onların küfürle itham edilmediğini hatırlatmaktadır.[179]

Yukarıdaki tartışmalar bir yana, Kur'an, *salih amel*i[180] önemsemiş, *salih amel*in insanı cennete taşıyacağını açıkça bildirmiştir.[181] Abduh, Asr Suresi'nin tefsirinde *salih amel*i, "selim zevklerin doğru tabiatların reddetmeyeceği ve insanlar tarafından yararlı ve hayırlı bulunan işler" diye tarif etmektedir.[182] Salih amel dışında tek tek zikri geçen bazı davranış biçimlerinin de cennetle beraber anıldığını görmekteyiz. Söz gelimi Rabb'inden sakınan (ittika) kimseler,[183] Allah ve Rasûl'üne itaat edenler,[184] görmediği halde Allah'a karşı haşyet duyanlar, Allah'a dönük (munîb) bir kalple gelenler[185] de cennete gireceklerdir.

---

177 İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 227.
178 Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 707.
179 Ebû Hanife, *Risâletu Ebî Hanife*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, (by) İstanbul 1981, 68-69.
180 İbn Fâris'e göre, *salih, fesad*ın zıddıdır. *Mucmelu'l-Luğa*, 404.
181 İlgili bazı ayetler için bkz. Bakara (2), 25, 62, 82; Al-i İmran (3), 57, 122; Nisa (4), 124; Maide (5), 69; Kehf (18), 88; Meryem (19), 60; Lokman (31), 8; Fussilet (41), 8. Reşid Rıza, nefsin tezkiyesi ve onun cennete hazırlanması için imanın tek başına yeterli olamayacağı kanaatindedir. *Tefsîru'l-Menâr*, V, 167.
182 Abduh, *Durûs mine'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru'l-Hilal, (by) (ty), 78.
183 Al-i İmran (3), 198; Zümer (39), 73; Naziat (79), 40-41.
184 Nisa (4), 13.
185 Kaf (50), 33.

2. Küfür ve Cehenneme Götüren Davranışlar

Küfür, imanın aksi olarak cehennemi gerektiren tercihlerin başında gelmektedir.[186] Müşriklerle birlikte Ehl-i Kitab'ın Hz. Peygamber'le ilgili olumsuz tavırlarını, yani getirdikleri ile birlikte onu reddetmelerini, Kur'an, daha ziyade *küfür* kelimesi ile tabir etmektedir.[187] Ayrıca şirk başta olmak üzere, nübüvveti inkar veya Allah'ın haram kıldığı şeyi helal saymak gibi bir çok fiil küfürle adlandırılmaktadır.[188] Kur'an'da *zulm*,[189] *fısk*[190] ve *fucûr*[191] kökleri ve bunların türevleri de zaman zaman küfür anlamında kullanılmaktadır.

Küfrü, "imanın zıddı" olarak belirleyen İbn Fâris, onu *setr*le (örtmek) açıklamaktadır.[192] *Küfrân*, nimetin inkarıdır. Söz gelimi bir kimse, üzerindeki elbiseyi zırhla örttüğü zaman, *kefere dir'ah bi sevb* ifadesi kullanılır. Güneşin batıp kaybolduğu deniz, *kâfiru'ş-şems* diye adlandırılır. Toprağa tohum atıp üzerini örttüğü için çiftçiye de *kâfir* denilir.[193] İnkarın ifadesi ve imanın zıddı olan *küfür*de bu *örtme* anlamını arayanlara göre *kafir*, Allah'ın kendi üzerindeki nimetini örtmekte/inkar etmektedir.[194]

Küfrün ne çeşit bir vicdânî kanaat ve tercih olduğunu mâturîdî bakış açısıyla irdeleyen Sâbûnî'ye göre *küfür*, suçun (cinayet) son haddidir. Onun mübah sayılması ya da hürmetinin (haramlık) kalkması mümkün değildir. Bu nedenle, küfrün affı ve tazmini de söz konusu olmayacaktır. Zaten kafir, küfre gerçek (hak ve savab) olarak inanır, af ve mağfiret de beklemez. Kafirin

---

[186] İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Bakara (2), 39; Al-i İmran (3), 4; Maide (9), 10. Yunus (10), 4; Hacc (22), 57; Teğabun (64), 10.

[187] Bkz. Beyyine (98), 1. Mâturîdî, Beyyine Suresi'nin ilk ayetinin tefsirinde küfrün şirk, şirkin de küfür olduğunu tespit etmekte, Allah'ın şirk dışında her şeyi bağışlayabileceğini gösteren ayeti (Nisa, 4/48) de ilgili yaklaşımına delil olarak getirmektedir. *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 802b.

[188] el-Askerî, 223.

[189] *Zulm* kökünün küfür anlamındaki kullanımı için bkz. Bakara (2), 254, 258. Al-i İmran Suresi 94. ayette Allah'a iftira edenlerin zalim olduğu tespit edilmiştir. Şeytan ve küfre sürüklediği kişi de, Kur'an'da *zalim* olarak nitelenmiştir. Bkz. Haşr (59), 17-19.

[190] Secde Suresi 18. ayette, müminle fasığın eşit olmadığı tespiti yer almaktadır. Ayrıca bkz. Al-i İmran (3), 110; Tevbe (9), 84.

[191] Nuh (71), 27; Abese (80), 42; İnfitar (82), 14.

[192] İbn Fârîs, *Mucmelu'l-Luğa*, 626; ayrıca bkz. el-Cevherî, II, 808; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, II, 313-314.

[193] el-Cevherî, II, 808; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, II, 313.

[194] el-Cevherî, II, 808.

affedilmesi hikmet dışıdır ve küfür ebedî bir inkar olduğu için -diğer günahların aksine- cezası da ebedîdir.[195] Mâturîdîlere göre, Allah, haddi zatında kabih (çirkin) olan küfrü affetmez. Eş'arîler ise, önce de geçtiği üzere, küfrün affını akla aykırı görmemekle birlikte, nassın[196] aksi bir haber verdiğini ve küfrün affedilmeyeceğini bildirdiğini kabul etmektedirler.[197] Reşid Rıza küfrü, nefsin fesadında, hakka karşı işlenen cinayette, ruh karanlıklarında kişinin ulaşabileceği en zirve nokta olarak telakkî etmektedir.[198]

Küfür başta olmak üzere, cehenneme girecek olan kimselerin başka bazı özelliklerini öne çıkaran Kur'an, onların mütekebbir,[199] Allah ve Rasûl'üne karşı koyan (onlara karşı haddi aşan),[200] Allah'ın ayetlerini yalanlayan[201] ve (Peygamber'in getirdiği şeylerle) alay eden,[202] hayrı engelleyen, inatçı,[203] Allah'ın kendilerine verdiği malda cimrilik yapan,[204] insanları çekiştirip onlarla alay eden[205] vb. kimseler olduğunu haber vermektedir.

Kur'an, iman edenleri de bazı masiyetleri nedeniyle cehennem azabıyla tehdit etmektedir. Nitekim teammüden bir mümini öldüren kimse için[206] ve savaş meydanından kaçan bir mümin için[207] cehennemin varlığı hatırlatılmıştır. Yetim malını yiyen [208] ve mirastaki taksimin haddine riayet etmeyerek Allah'a ve Rasûl'üne isyan eden kimse[209] de cehennemle tehdit edilmiştir. Ancak kafirlerin cehenneme girişleri ve oradaki kalışlarıyla ilgili tespit bir yana, müminlerin cehenneme girişi ve orada bulunuşlarına dair tartışmalar daha

---

[195] es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, 84.
[196] Nisa (4), 48.
[197] Şeyhzâde, 30-31.
[198] Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, II, 53-54.
[199] Bkz. Araf (7), 36; Lokman (31), 7. Hz. Peygamber'e nispet edilen bir hadiste de cehennem ehli, *Allah'a karşı azgınlık yapanlar* (el-mârid) ve *lâilahe illallah* demekten kaçınan kimseler olarak sunulmuştur. İbn Mace, *Kitabu'z-Zuhd*, 35. Bir başka hadiste ise Hz. Peygamber, size cehennem ehlini haber vereyim mi? diye sorarak, cehenneme her bir *azgın, mütekebbir*in gireceğini dile getirmiştir. Tirmizi, *Sıfatu'l-Cenne*, 13.
[200] Nisa (4), 14; Tevbe (9), 63.
[201] Enam (6), 49; Ahkaf (46), 26.
[202] Kehf (18), 106.
[203] Kaf (50), 24-25.
[204] Nisa (4), 37.
[205] Kalem (68), 11; Humeze (104), 1.
[206] Enfal (8), 15.
[207] Nisa (4), 93.
[208] Nisa (4), 10.
[209] Nisa (4), 14.

ziyade Hz. Peygamber'e atfedilen hadisler[210] ve belli bir dönemden sonra ortaya çıkıp gelişen itikadî mezheplerin imanla ilgili temel bakış açılarıyla belirlenmeye çalışılmıştır. Bunda da iman telakkîsi ve masiyetin işlenmesi ile alâkalı yaklaşımlar belirleyici olmuştur. İman amel ayırımını esas alan Ebû Hanife, müminin bir emri ihlalini, imanın mahiyeti ile ilgilendirmeyerek, o müminin durumunu Allah'a terketmektedir. Allah dilerse ona azap eder, dilerse onu affeder.[211] Ebû Hanife, yukarıdaki ifadesinin sonu ile Maide Suresi'nin 118. ayetini telmih etmektedir. Ayet, Hz. İsa ve annesini ilah edinenlerin durumu üzerinde Allah ile Hz. İsa'nın bir muhaverisini içermektedir. Buna göre Hz. İsa, kendisi ve annesinin ilah edinilmesi hususunda hiçbir dahli, vebali olmadığını dile getirerek sözlerini şöyle neticelendirmektedir: "...Şayet sen onlara azap edersen, muhakkak onlar senin kullarındır. Eğer onları bağışlarsan elbette sen Aziz'sin ve Hakîm'sin." En son dile getirilen tespit gösteriyor ki, masiyete yönelen bir müminin durumu kafirin durumundan farklıdır: "Allah kendisine herşeyden daha fazla sevimli olduğu halde mümin Allah'a niçin isyan eder?" sorusuna Ebû Hanife; "Çocuk da babasını sever ama zaman zaman ona isyan eder" diye karşılık vermiştir. Ona göre şehvet zahir ve galiptir ve mümine şehvetleri galip gelmektedir. Yine Ebû Hanife, müminin azaba maruz kalacağını bile bile isyan etmediğini, aksine, onun ya bağışlanma (mağfiret) ümidi taşıdığını ya da ölmeden önce tevbe etmiş olmayı umduğunu düşünmektedir.[212] Mâturîdî, bir emrin ya da nehyin istihlali ya da istihfafı haricinde, müminin masiyete yönelmesini; şehvetin galip gelmesine, öfke ve taassup gücüne ya da onun ölmeden önce tevbe etmiş olmayı ummasına bağlamaktadır.[213] İbn Teymiye de müminin masıyeti ve nedenleri üzerinde konuşurken, onun; cehl, zulüm, gaflet, ve şehvet nedeniyle günaha yöneldiğini

---

[210] Bir hadise göre, *lâilâhe illallah* diyen herkes cehennemden çıkacaktır. Buhari, *Tevhid*, 173. Bir başka hadiste de zerre miktarı imanı olan kimsenin cehennemden çıkacağı haber verilmektedir. Buhari, *İman*, 15, *Rikak*, 35, *Fiten*, 13; Tirmizi, *Fiten*, 17; İbn Mace, *Zühd*, 16.

[211] Ebû Hanife, *Risâletu Ebî Hanife*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, 68-69.

[212] Bkz. Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, 21.

[213] el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 328.

ileri sürmektedir.[214] Dolayısıyla bu türlü yönelişler, imanın gitmesini gerektirmeyecektir.

D. KUR'AN'DA CENNET VE CEHENNEMİN GÖRÜNÜMÜ

1. Cennetle İlgili Kavramlar ve Mekan Olarak Cennet

Cennet ve cehennem, Kur'an'ın ahiret anlatımındaki en belirgin iki unsurdur. Kur'an'da son derece sık zikredilen cennet ve cehennem, aynı zamanda farklı tabirlerle de dile getirilmektedir. Kur'an'ın indiği çevrede cennet ve cehennemle ilgili olarak bilinen bir çok isim ve sıfat, ahiret anlatımının zenginleşmesine neden olmuştur. Söz konusu bu tabirlerin Kur'an'ın nüzûlünden önce bilindiği hususundaki tespitlere yeri geldikçe işaret edilecektir.

a. Cennetin İsimleri

Kur'an'ın cennete nispet ettiği bazı isimler ve isimleşmiş bazı sıfatlar vardır. Cennetin isimlerinden birisi olan *firdevs*, Kur'an'da iki ayrı yerde *firdevs*,[215] *cennetu'l-firdevs*[216] şeklinde yer almaktadır. *Firdevs*in Arapça olduğu konusunda bir takım iddialar bulunsa da bunların ıspatı güçtür.[217] *Firdevs*in Rumca[218] ve Süryanca[219] olduğu iddia edilmştir. *Firdevs* kelimesi üzerindeki araştırmalar bu kelimenin Yunanca kökenli (paradeisos) olduğunu ortaya koymuştur. Önce İran'a giden kelime, İbranî kültüre geçmiş ve nihayet Arap dilinde ortaya çıkmıştır.[220]

---

[214] Bkz. İbn Teymiyye, *et-Tefsîru'l-Kebir*, III, 324-326.

[215] Müminun (23), 11.

[216] Kehf (18), 107.

[217] İlgili olarak bkz. el-Muhibbî, II, 330; ayrıca bkz. Jeffrey, 221.

[218] el-Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, 212. Suyûtî de *firdevs* kelimesinin Rumca ya da Nebâtî diline ait olduğu hususundaki rivayetlerden söz etmektedir. *el-İtkân*, I, 139. Râzî, *firdevs*in Rumca olduğu iddiası yanında Habeş dilinden geçtiği iddiasını zikretmektedir. *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIII, 83.

[219] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 388a.

[220] Bkz. Massé, 112; Gardet, *L'Islam*, 105. Kelimeyle ilgili başka tartışmalar için bkz. Jeffrey, 221-222. Masson, kelimenin Kitab-ı Mukaddes'teki yerlerine işaret etmiştir. Tekvin (2), 10-14. Yeni Ahit'te gelecek hayatın geçeceği cennet için kullanılmıştır. Luka (23), 43.; II. Koruntoslulara, (12), 4; Vahiy (2), 7. Bkz. *Le Coran et La Révélation Judéo-Chrétienne*, II, 760.

İbn Abbas, *firdevs*i, bahçe (bostan) şeklinde tarif etmektedir. Mâturîdî, cennetin ağaçlarla örtülü ve çevrili olduğunu belirterek, ağaçlarının çokluğu nedeniyle, cennete *firdevs* isminin verildiği görüşünü öne çıkarmaktadır.[221] *Firdevs*le ilgili söylenenleri bir araya getiren İbn Kayyim, onu, içinde üzüm bulunan bir bahçe olarak tanımlamaktadır. Aynı zamanda ağaçları birbirine girmiş olan bahçe ve daha ziyade üzüm olmak üzere, sarılmış (birbirine girmiş) ağaçlar da Araplarca *firdevs* diye adlandırılmaktadır. *Kurm muferdes* tabiri, "çardaklı üzüm" için kullanılmaktadır.[222] Arapça olmadığı anlaşılan bu kelime, Kur'an'daki anlamı ve kullanımı ile müşrik Araplar tarafından tanınmaktadır. Nitekim Ümeyye b. Ebi's-Salt, bir beyitinde söz konusu kelimenin çoğul şeklini (*ferâdîs*) telaffuz etmektedir.[223]

Cennetin bir diğer ismi olan *adn*, firdevse nazaran Kur'an'da daha fazla yer almaktadır. Sürekli *cennâtu'l-adn* terkibi içinde bulunan kelime, Kur'an'da on bir defa geçmektedir.[224] Araplar, *adn*ı *ikamet* (oturma, yerleşme) anlamında kullanmaktadır.[225] Ancak Suyûtî, kelimenin Süryanca ve Rumca olduğuna dair görüşlerden söz etmektedir.[226] Öte yandan *adn*, Tevrat'ta Adem ve Havva'nın bulunduğu bahçenin adı olarak geçmektedir.[227]

Kur'an'daki *cennâtu'l-me'vâ* (me'va cennetleri), *cennetu'l-me'vâ* (me'vâ cenneti)[228] terkipleri, cennetin sığınılacak bir yer olduğunu

---

[221] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 388a. Ayrıca bkz. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIII, 83.
[222] İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, 106.
[223] el-Halebî, VII, 559.
[224] İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Tevbe (9), 72; Kehf (18), 31; Meryem (19), 61; Fatır (35), 33; Saffat (61), 12; Beyyine (98), 8.
[225] İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 505; İbn Dureyd de *adn*ın ikamet anlamına işaret etmekte, *cennâtu adn* tabirini *dâru makam* (oturma yeri) olarak anlamaktadır. *el-İştikâk*, 31. Ayrıca bkz. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 553. İbn Kayyim, *adn*ın ikamet anlamını öne çıkarırken, sürekli bir yerde kalıp oradan ayrılmayan deve için, *adenet el-ibil mekan keza* tabirinin kullanıldığına dikkat çekmektedir. *Hâdi'l-Ervâh*, 105.
[226] es-Suyûtî, *et-İtkân*, I, 139. Ayrıca bkz. el-Muhibbî, II, 286. Kelimenin Arapça'da çeşitli şekillerdeki kullanımı bir yana, orijini hakkındaki iddialar, sonraki çabalarla daha da belirginleşmiştir. Söz gelimi Jeffrey, kelimede her halukârda bir yahudi tesiri görmektedir. Yani bu kelime, Araplara İbranca yoluyla geçmiştir. *The Foregin Vocabulary of The Qur'ân*, 212-213. Masson, *adn* kelimesinin Asur dilinde bozkır anlamına gelen *edinu* kelimesi ile ilgili olabileceğine dair bir görüşe yer vermektedir. *Le Coran et La Révélation Judéo-Chrétienne*, II, 761.
[227] Tekvin (2), 8.
[228] Secde (32), 19; Necm (53), 15; Naziat (79), 41.

göstermektedir. Cehennem de *me'va* biçiminde nitelenmekte ve cehennemliklerin sığınağı olarak zikredilmektedir.[229]

Cennâtu'n-naîm (nimet cennetleri),[230] *cennetu'n-naîm* (nimet cenneti)[231] izafetleri cennetteki nimetleri öne çıkarmaktadır.

Dâru's-selâm (esenlik yeri),[232] cennetin isimlerinden biridir ve *selam*daki sulh anlamı[233] cennetteki huzur ve güven ortamını anlatmaktadır.

Cennetteki ortam, *makam emîn* (güvenli yer)[234] ve *mak'adu's-sıdk* (doğruluk yeri)[235] izafetleri ile de dile getirilmektedir.

Cennetu'l-Huld (ebedilik cenneti)[236] ve *Dâru'l-mukâme* (ikamet yeri),[237] cennetin nimetleriyle birlikte devam edeceğini ifade etmektedir.

Kur'an, cennet ve cehennem için *nuzûl* (konak/konaklama, ağırlama) tabirlerini de kullanmaktadır.[238] Cahiliye Arapları da bu *nuzûl* kelimesini cennet ve cehennem için kullanmaktadırlar. Söz konusu kullanım Antere'nin bir beyitinde mevcuttur: "Zilletle hayat suyu cehennem gibidir. Şerefle cehennem ise en güzel konaktır (menzil)."[239]

Bu kelimeler cennetin ismi ya da sıfatı olarak görüldüğü gibi, birden fazla cennet bulunduğu ve bahsi geçen kelimelerin diğer cennetlere isim olduğu da öne sürülmüştür. Söz gelimi İbn Abbas'tan mervî bir habere göre, yedi cennet vardır ve Râğıb İsfehânî bu yedi cenneti; *cennetu'l-firdevs*, *adn*, *cennetu'n-nâim*, *dâru'l-huld*, *cennetu'l-me'vâ*, *dâru's-selam* ve *illiyyîn* olarak saymaktadır.[240] Rahman Suresi 46. ve 62. ayetlerde, ikişerli biçimde dört

---

[229] İlgili bazı ayetler için bkz. Ankebut (29), 25; Hadid (57), 15; Tahrim (66), 9; Naziat (79), 39.

[230] Maide (5), 65; Yunus (10), 9; Hac (22), 56; Lokman (31) 8; Saffat (37), 43; Vakıa (56), 12; Kalem (69), 34.

[231] Şuara (26), 85; Vakıa (56), 89; Maaric (70), 38.

[232] Enam (6), 127; Yunus (10), 25.

[233] İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 354.

[234] Duhan (44), 51.

[235] Kamer (54), 55. *Mak'adu's-sıdk*, naklin olmadığı asıl yer (et-Taberî, XXI, 168), değiştirilmek istenmeyen yer diye anlaşılmaktadır. el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 547a.

[236] Furkan (25), 15.

[237] Fatır (35), 35.

[238] Cennetle ilgili olarak bkz. Al-i İmran (3), 198; Kehf (18), 107; Secde (32), 19; Fussilet (41), 32. Cehennemle ilgili olarak bkz. Kehf (18), 102; Saffat (37), 62; Vakıa (56), 92.

[239] Antere, *Divânu Antere*, 44. Ayrıca bkz. İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 81.

[240] er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 204.

cennetten söz edilmektedir.[241] Bu iki ayetten hareketle, ilk iki cennetin *firdevs* ve *adn*, ikinci iki cennetin de *naîm* ve *me'vâ* cennetleri olduğu iddia edilmektedir. Bu tespiti, İbn Abbas'a nispet edilen görüşler arasında bulabiliyoruz. Yine İbn Abbas, *adn* ve *firdevs*in *naîm* ve *me'vâ*dan daha üstün olduğunu söylemiş, ancak bunun için her hangi bir neden göstermemiştir.[242] Mâturîdî de az önce zikredilen dört cennetin müminlere vaadedildiği kanaatindedir. Ancak o, dört cennetten ve onların isimlerinden hareket ederek her birinde bir diğerinin anlamını bulmaktadır. Yani Mâturîdî'ye göre tek bir cennet vardır.[243] Yine Mâturîdî, Rahman Suresi'nin 62. ayetini izah ederken diğer bazı görüşler yanında, Arapların tek bir şeyi iki ismi ile de isimlendirdiğini dile getirmektedir. Buna göre, cennet bir tane olduğu halde "iki cennet" ifadesi kullanılmıştır. Mâturîdî, ayetlerin sonundaki ses uyumu (el-muvâfakât li'l-makâtı') gereği *cennetân* (iki cennet) ifadesinin kullanıldığına dair bir yaklaşıma da işaret etmektedir.[244] Ancak bu değişik yaklaşımlara rağmen bahsedilen kelimeler, cennetin farklı yanlarına işaret eden isimler olarak düşünülmektedir. İbn Kayyim, cennetin sıfatları bakımından çok sayıda ismi olmasına rağmen, zatı itibariyle bir tane olduğunu ve sözü edilen isimlerin bu açıdan müteradif bulunduğunu belirterek, Allah'ın, Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in, ahiretin ve cehennemin farklı isimleri olduğunu hatırlatmaktadır.[245] Zaten cumhur da cennetin bir tane olduğu kanaatini taşımaktadır.[246] Kur'an'da birden fazla cennet olduğu iddiasını doğrulayacak argümanlar mevcut olmadığı gibi, yine Kur'an'da cennete isim olarak gelen kelimelerin farklı cennetlere isim olduğu iddiası da doğrulanamamaktadır.

---

[241] "Rabbinden korkan kimse için iki cennet vardır." Rahman (55), 46. "O ikisi dışında da iki cennet vardır." Rahman (55), 62.
[242] el-Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, 337.
[243] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 388a-b., 430a.
[244]. el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 675b.
[245] İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, 101.
[246] el-Bâcûrî, 424.

b. Kur'an'da Cennetin Tasviri

Kur'an, cenneti bir yer olarak tarif ederken, *mustakar* (durulacak yer)[247] ve *mukâm* (makam/durulacak yer)[248] kelimelerini, dinlenme yeri anlamındaki *makîl*[249] kelimesini tercih etmiştir. Hakka Suresi'nde ise cennetin yüksek (âliye) olduğu tespiti yer almaktadır.[250] Aynı zamanda cennetin genişliğini haber veren Kur'an, o gün yaşayan insanların zihnindeki mekanla ilgili en büyük tasavuru kullanmış, söz konusu genişliğin "gökler ve yer kadar" olduğunu bildirmiştir.[251] Ancak burada "genişlik" ile uzunluğun zıddı kastedilmemektedir.[252]

Kur'an, cennetin kapıları olduğunu[253] ve yine cennetin bekçileri bulunduğunu[254] da söz konusu etmektedir.

Önceki konuda cennetin bir tane olduğunu tespit etmiştik. Ne var ki, Kur'an'da cennet kelimesi yanında, *cennet*in çoğulu olan *cennât* (cennetler) da yaygın şekilde yer almaktadır.[255] Yine bahçe anlamındaki *hadîka* kelimesinin çoğulu *hadâik*[256] kelimesi bir defa müttakilere verilen cenneti ifade etmek için kullanılmış, *ravda* kelimesi de hem tekil şekliyle,[257] hem de *ravdâtu'l-*

---

[247] Furkan (25), 24.

[248] Furkan (25), 76.

[249] Furkan (25), 24. *Mustakar*, oturmak ve konuşmak için kullanılan ve genel olarak vaktin geçirildiği yerdir. *Makîl* ise daha ziyade dinlenmek için çekilinen yerin adıdır. el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 139.

[250] Hakka (69), 32. Dünyadaki bazı kimseler bahçelerin yüksek yerde olmasını isterler. Bazı kimseler de cennetin yüksekliğini, ağaçların yüksekliği olarak anlamışlardır. el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 736a.

[251] Al-i İmran (3), 133. Hadid Suresi 21. ayette cennetin genişliği dile getirilirken, "gökler ve yerin genişliği gibidir" tabiri yer almaktadır.

[252] İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbu'l-Kur'an*, 111. Cennetin genişliği insanların bildiği en geniş şeye (gökler ve yer) benzetilerek anlatılmıştır. Sözü edilen teşbih, temsîlî bir anlatım içinde değerlendirilmeli, mübalağaya hamledilmelidir. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 463; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 180, ayrıca bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, IV, 132.

[253] Sad (38), 50.

[254] Zümer (39), 73.

[255] İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Bakara (2), 25; Al-i İmran (3), 15; Nisa (4), 13; Tevbe (9), 89; İbrahim (14), 23; Lokman (31), 8; Tur (52), 17; Saf (61), 12; Buruc (85), 11.

[256] Araplar, göz bebeğini *hadekatu'l-ayn* diye adlandırmışlardır. *Hadîka* ise, ağaçlık yer anlamındadır. İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 159. *Hadîka*da ağaçla birlikte su da vardır. Bahçeye *hadîka* isminin verilmesi göz bebeğine teşbih iledir. Çünkü bahçe hem şekil itibariyle, hem de oradan suyun çıkması (göz yaşı) bakımından göz bebeğine benzetilmektedir. *Hadîka*nın çoğulu *hadâik* cennetteki bahçe anlamında Ümeyye'nin bir beyitinde de yer almaktadır: "Cennetteki bahçeler (hadâik) gölgeleyicidir (zalîle). Orada genç kızlar (kevâib) vardır. Cennetin kirazı da dikensizdir." el-Halebî, X, 206.

[257] Rum (30), 15.

cennât[258] biçiminde çoğul şeklinin *cennât* kelimesine izafesiyle, Kur'an'da yer almıştır. *Ravda* da bahçe anlamındadır.[259]

Cennetin genel yapısına, yani bahçe oluşuna uygun bir özelliği de orada sürekli bir gölgenin bulunuşudur.[260] Cennette güneş (şems) ve soğuk (zemherîr) görülmeyecektir.[261] Cennette, güneşin sıcaklığı yakmayacak, rahatsız edici bir soğuk da bulunmayacak, orada her zaman mutedil bir ortam olacaktır.[262] Cennetteki gölgelik durum, yalnızca az sonra zikri geçecek olan ağaçlarla ilgili değildir. Çünkü cennetteki gölgeye mukabil cehennemde de serinletmeyecek bir gölge bulunmaktadır.[263]

Cennet bir bahçe olarak anlaşılınca artık orada ağacın bulunması zorunludur. Zaten Kur'an, cenneti hemen her zaman iki önemli unsurla birlikte zikretmektedir ki, bu iki unsurdan birisi cennetteki ağaçlar, diğeri de sulardır.

Kur'an'da sık yer alan, *cennâtun tecrî min tahtihâ el-enhâr*, "altından ırmaklar akan cennetler"[264] ifadesindeki *ha* zamiri *cennât*a irca edilebildiği gibi, cennetteki ağaçlara da irca edilebilmektedir. Şayet bu zamir cennetteki ağaçlara irca edilirse anlam şöyle olacaktır: "Ağaçları altından ırmaklar akan cennetler..."[265] Cennette meyveler (meyve ağaçları) de mevcuttur. Bu en son zikredilen unsur daha ziyade cennetteki nimetlerle ilgilidir.

---

258 Şura (42), 22.

259 Vadinin suyu çoğaldığı zaman *erâda el-vâdî* tabiri kullanılır. Bahçeye *ravda* denildiği gibi, suya da *ravda* denilir. Bu kelime, yerin genişliği için de tercih edilmektedir. İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 306; er-Râğıb el-İsfehanî, *Mufredât*, 372. Kur'an'da yer alan (Şura, 42/ 22) *ravdâtu'l-cennât* tabiri ise "bahçenin en güzel, en hoş" yerleri demektir. el-Beydâvî, *Envâtu't-Tenzîl*, II, 362.

260 Bkz. Nisa (4), 57; Yasin (36), 56; İnsan (76), 14; Murselat (77), 41. Gölgenin devamlı oluşu ile ilgili olarak bkz. Ra'd (13), 35. Vakıa (56), 30. Ümeyye de az önce zikredilen beyitinde cennetin gölgelik olduğunu tespit etmektedir. el-Hadîsî, X, 206.

261 İnsan (76), 13. *Zemherîr*, şiddetli soğuk demektir. İbn Manzûr, VI, 330. Zemherîr, Tay kabilesinin dilinde *ay*a verilen bir isimdir. Buna göre cennette, güneşle birlikte ayın olmadığı da düşünülürse, orada güneş ve aya bağlı olmayan bir aydınlık bulunacağı söylenebilir. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 197.

262 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 197.

263 Vakıa (56), 43; Mürselat (77), 30.

264 Çok sayıdaki ayetlerden bazıları için bkz. Bakara (2), 25; Nisa (4), 57, 122; Tevbe (9), 72, 89; Hacc (22), 14; Fetih (48), 17; Talak (65), 11.

265 İbn Kuteybe, yukarıdaki zamiri cennetin yerine (arz) değil, ağaçlarına irca etmektedir. *Tefsiru Ğarîbi'l-Kur'an*, 43. İbn Abbas'a göre ırmaklar, ağaçlar ve meskenlerin altından çıkmaktadır. el-Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, 360.

Kur’an, cennetteki hakim renge de işaret etmiş, Rahman Suresi’nde ikişerli zikrettiği dört cennetten son ikisinin, “siyaha çalan koyu yeşil renkte” olduğunu belirtmiştir.[266] Söz konusu renkte ağaçların varlığına, suya, suyun bolluğuna işaret bulunmaktadır.

Cennetteki nehirler yani su, cennetin ideal vasfını tamamlamaktadır.[267] Nitekim Kur’an, *meselu’l-cenne* (cennetin sıfatı/anlatımı)[268] tabirini kullanarak başladığı ve cenneti tavsif ettiği iki ayette de (Ra’d, 13/35; Muhammed, 47/15) cennetteki nehirlerin varlığını ihmal etmemektedir. Cennet hemen her zikredildiğinde, “ağaçlarının altından ırmaklar akan” sıfatı da cenneti takip etmektedir. Aslında *nehr*, suyun aktığı mecranın (hendek /yatak) adıdır.[269] Zikri mahal irade-i hâl kabilinden mecradaki suya isim olmuştur. Kur’an, *enhâr* (nehirler) yanında, *ayn* (kaynak, göze) kelimesini de cennetteki su varlığını ortaya koymak için tercih etmektedir.[270] *Ayn*in, ikil (aynân)[271] ve çoğul (uyûn)[272] şekli de Kur’an’da yer almaktadır. Cennetteki kaynak durağan değil, aksine fışkırmaktadır ve akıcıdır.[273]

---

[266] Rahman (55), 64. *ed-Duhme*, gece karanlığı için kullanılan bir tabirdir. Rengi çok koyu olan yeşil için de bu kelime kullanılmaktadır. Tıpkı çok karanlık olmayan gece için *hadra* (yeşil) tabirinin kullanılması gibi. Çünkü iki renk arasında yakınlık vardır. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 320. Rahman Suresi 46. ayette yer alan iki cennetin ağaç ve meyve ağırlıklı olduğu, Rahman Suresi 62. ayette yer alan cennetlerin de yaygın bir bitki örtüsüne sahip oldukları, bu nedenle koyu yeşil bir renk aldıkları da (mudhâmmetân) öne sürülmüştür. Bkz. el-Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, II, 456.

[267] el-Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke, *Emsâlu’l-Kur’an ve Suver min Edebih er-Râfî’*, Dâru’l-Kalem, Dimeşk 1992/1412, 315.

[268] Ayette yer alan *mesel* kelimesinin *sıfat* biçiminde anlaşılabileceği hususunda bkz. el-Mâturîdî, *Te’vîlâtu’l-Kur’an*, 310a., 638a. Ayrıca bkz. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 759. Zemahşerî, Ra’d Suresi 35. ayetteki *meselu’l-cenne* tabirini Hz. Ali’nin *emsâlu’l-cenne* (cennetin vasıfları) şeklinde okuduğunu nakletmektedir. *el-Keşşâf*, II, 362.

[269] er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 773.

[270] İnsan (76), 6. Kur’an, bu kaynağı *selsebil* diye adlandırmaktadır. İnsan (76), 18. İnsan Suresi 6. ayette aynı zamanda bu kaynağın içilebileceği bildirilmektedir. Ayrıca bkz. Mutaffifin (83), 27. Araplar, içimi kolay içeceği *selsel*, *selsâl* ve *selsebîl* diye tabir etmektedir. *Ba* harfinin ziyadesi kelimenin ifadesini güçlendirmektedir. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 198; el-Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, II, 198.

[271] Rahman (55), 50, 56.

[272] Hıcr (15), 45; Duhan (44), 51-52; Zariyat (51), 15; Murselât (77), 41.

[273] Rahman (55), 50, 66; Vakıa (56), 31; İnsan (76), 6; Ğaşiye (88), 12. Dünyadaki kaynaklardan bazısı durağan, bazısı da akıcı olduğu halde, cennetteki kaynaklar akıcıdır. Bkz. el-Mâturîdî, *Te’vîlâtu’l-Kur’an*, 327b. Cennette su, süt, şarab ve bal ırmakları da vardır. Bkz. Muhammed (47), 15.

Kur'an, cennete girecek kimseler için *ğurfe* (çoğulu guref)[274] adını verdiği köşk/köşkler ve *mesâkîn*in (meskenler)[275] hazırlandığını bildirmektedir. Bu köşkler (ğuraf) üstüste bina edilmiştir ve onların da altından ırmaklar akmaktadır.[276]

Yukarıda zikredilen unsurlar, Kur'an'ın muhatapları için idealize edilmiş mekan özellikleridir. Ancak onlar, Kur'an'ın cennet tasviri ile ilk defa karşılaşmış değildirler. Nitekim çalışma boyunca -sınırlı sayıda da olsa- zikredilen Cahiliye şiirine dair kimi örneklerde, bahsi geçen mekan unsurlarını görmek mümkündür. Çünkü Araplar, Kur'an'ın inmesinden önce de, ideal bir yaşam alanını, Kur'an'ın cennet tarifinde tekrarladığı yaşam alanı gibi tahayyül etmektedir. Nitekim Kur'an, Ad ve Semud kavminin yaşadığı ortamı, içinde bulundukları lüks hayatı, Hz. Lut'un ve Hz. Salih'in dilinden anlatırken, onların sahip oldukları bahçeleri ve kaynakları (*cennât* ve *uyûn*) haber vermektedir. Onların bulundukları yerde, kendileri için oluşturdukları güzel evler ve köşkler de mevcuttur.[277]

Kur'an, dünyada oluşturulmuş mekanlardan, bahçelerden söz ederken, yine müminlere vaadedilen cennet için tercih ettiği "altından ırmaklar akan" ifadesini kullanmaktadır: "Görmediler mi onlardan önce kaç nesli helak ettik. Dünyada onları öyle yerlere yerleştirmiştik ki, size öyle yerler vermedik. Onlara bol bol yağmur verdik. Irmakları, altlarından akar kılmıştık. Günahları yüzünden onları helak ettik ve onlardan sonra başka nesiller getirdik."[278] "Fir'avn kavmi içinde bağırdı ve 'Ey kavmin! Mısr'ın mülkü benim değil mi? ve bu ırmaklar benim altımdan akmıyor mu? görmüyor musunuz?' dedi."[279] Bakara Suresi 266. ayette hurma, üzüm ve diğer bütün meyvelerden oluşan bir bahçeden söz edilmiş, (ağaçları) altından ırmaklar akması da yine o bahçenin bir özelliği olarak dile getirilmiştir. Bu bahçe, dünyevî bir tasavvuru

---

[274] Furkan (25), 75; Ankebut (29), 58; Sebe (34), 37; Zümer (39), 20. Araplar, yüksek binalara *ğurfe* adını vermemektedir. İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 543; er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 605.

[275] Tevbe (9), 72; Saf (61), 12.

[276] Zümer (39), 20.

[277] Bkz. Şuara (26), 123-134, 141-151.

[278] Enam (6), 6.

[279] Zuhruf (43), 51.

göstermesine rağmen, özellikleri müminlere vaadedilen cennetin özelliklerine uymaktadır. Hz. Peygamber'in konumunu tam anlamıyla değerlendiremeyen müşrikler, onun yanında bir melek olması gerektiğini ya da ona hazinelerin, bahçelerin verilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir.[280] Bunun üzerine söz konusu yaklaşımı reddeden ayetler inmiş ve şayet dilerse Allah'ın, Peygamber'e "altından ırmaklar akan cennetler" ve "köşkler (kusûr)" verebileceği ifade edilmiştir.[281] Duhan Suresi 25. ayette de aynı ifadeler yine dünyadaki bahçe ve kaynaklar için kullanılmıştır.

Hamidullah'ın tespitine göre, Kur'an'a muhatap olan Arapların zihnindeki bu cennet tasviri, yeşilliği ve suyu ile kendilerine coğrafi bakımdan yakın bulunan Suriye'de gözlemlenebilmektedir.[282] Ku'an'ın, cenneti, yeşil ve suyun bol bulunduğu bir yer olarak tarifi, Arapların her iki husustaki mahrumiyetlerine de bağlanmıştır.[283] Ancak Araplar, Kur'an'ın tarif ettiği cenneti, orada bulunan mekan özelliklerini, Kur'an'ın inişinden önce biliyorlarsa, Kur'an tarafından ortaya konulan cennet tasviri, onların coğrafî olarak yeşilden ve sudan uzak olmalarına bağlanamayacaktır. Çünkü Kur'an'daki cennet tasviri Arap halkının ilk defa duyduğu bir şey değildir. Aynı zamanda bu durum, Kur'an'ın cennet tasvirini oluştururken Ehl-i Kitap kültüründen bazı unsurları doğrudan ya da dolaylı şekilde öykündüğü iddiasını da anlamsız kılmaktadır.[284] Fakat Kur'an'daki tasvir bu gün itibariyle Orta Doğu olarak bilinen bölgedeki cennet tasavvuruna uygun unsurları barındırmış olabilir. Dolayısıyla Kur'an'daki cennet tasviri, hem Arapların hem de daha geniş bir halk kesiminin dînî-kültürel birikimine atıflar yapabilmektedir.

Cennette önemli bir unsur olarak karşımıza çıkan su, bütün kültürlerde canlılık, yenileşme, iyileşme, güçlenme biçiminde anlaşılmaktadır.[285] Suyun

---

[280] Furkan (25), 7-8.

[281] Furkan (25), 10-11.

[282] Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 50-51.

[283] Bkz. Öztürk, Mustafa, "*Kur'an'ın 'Cennet' Betimlemelerinde Yerel ve Taihsel Motifler*", İslamiyât, Ankara 2000, 155.

[284] Henri Massé, Kur'an'ın, cennette var olduğunu söylediği nehirlerin, yahudi ve hıristiyan cennetlerindeki nehirleri andırdığını öne sürmektedir. *L'İslam*, 112. Masson, cennetteki kaynak ve nehirler de dahil, daha başka unsurların Ehl-i Kitap kültüründeki görünümüne işaret etmektedir. Bkz. *Le Coran et La Révélation Judéo-Chretienne*, II, 766 vd.

[285] Eliade, *Traite D'histoire de Religions*, Payot, Paris 1949, 168-169.

insan psikolojisi üzerinde de önemli ve rahatlatıcı bir etkisi mevcuttur. Bahçe ve havuzlar üzerine konuşan Bacon (ö. m. 1626), Tanrı'nın işe bir bahçe dikerek (Tekvin, 2/8) başladığını hatırlatmış, bahçeyi "en katıksız insanca kıvançların kaynağı" olarak nitelemiştir. Ona göre, "insan ruhunu en güzel bahçe yeniler, onsuz konaklar ve saraylar kusursuz birer el ustalığı olarak kalır."[286] Fıskıye ve havuzlar da Bacon'un ifadesiyle "Hem güzel görünümlü hem de iç açıcıdır."[287] Bu gün bile oluşturulan dinlenme mekanlarında ağaç ve su ihmal edilmemektedir. İnşâ edilen park vb. mekanların en önemli iki unsuru, yine yeşil alan ve su olmaktadır. Dünyanın her yerinde ve her iklimde bu durum geçerlidir. Dolayısıyla Kur'an'daki cennet tasvirinin önemli unsurları, genel insan zevkine ve beklentisine uygun düşmektedir.

2. Cehennemle İlgili Kavramlar ve Mekan Olarak Cehennem

a. Cehennemin İsimleri

Cehennem, ahiretteki azabın yerine isim olarak öne çıkan kelimelerin en belirginidir. Ancak Kur'an, cehennem dışında daha başka kelimeleri de söz konusu yerin ismi olarak tercih etmiştir. Bunlardan en çok zikredileni ise ateş anlamındaki *en-nâr*dır.[288] Kur'an, *nar*ı doğrudan cennetin simetrisi olarak da kullanmaktadır. Nitekim *ashabu'l-cenne* (cennet ehli) ve *ashabu'n-nâr* (cehennem ehli) tabirleri aynı ayette zikredilmiştir.[289] Kur'an, *nar*ın *mesvâ* (yer/sığınak) olduğunu da haber vererek, onun mekan olarak algılanmasına neden olmuştur.[290]

Kur'an'ın yirmi altı defa yer verdiği *el-cahîm* kelimesi de cehennemin bir diğer ismidir. Bu kelmeyi gündelik dilde de kullanan Araplar, çok sıcak yeri

---

[286] Bacon, Francis, *Denemeler*, Çeviri: Akşit Göktürk, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1986, 228.
[287] Bacon, 232.
[288] İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Bakara (2), 24, 167, 221; Al-i İmran (3), 131; Hud (11), 17; İbrahim (14), 30; Zümer (39), 19. Ayrıca *nar* kelimesi, *azabun'n-nâr* (cehennem azabı) (Bakara, 2/126,201; Enfal, 8/14) *ashâbu'n-nâr* (cehennem ehli) (Maide, 5/29; Yunus, 10/27) *vekûdu'n-nâr* (cehennem yakıtı) (Al-i İmran, 3/10; Tahrim, 66/6) terkiplerinde yer almaktadır.
[289] Araf (7), 44, 50.
[290]. Al-i İmran (3), 151; Yunus (10), 8; Secde (32), 20.

el-cahîm diye adlandırmaktadır.[291] Cehenneme isim olan cahîm buradan gelmiş olabileceği gibi, Yemen lehçesinde *göz* anlamına kulanılan *el-cuhme* kelimesinden de gelmiş olabilir. Çünkü iki göz, yanan iki kandil gibidir.[292]

Yine cehennemin isimlerinden olan *es-sa'îr*, cehennem yerine[293] ve cennete mukabil olarak[294] kullanılmıştır. Söz konusu bu kelime Kur'an'ın nüzûlünden önce de cehennemin bir ismi olarak bilinmektedir. Nitekim Ümeyye ve Zeyd b. Amr, şiirlerinde *sa'îr*i cehennem yerine tercih etmişlerdir.[295] Araplar, ateşin alevine *sa'r* demektedir.[296] Kur'an'ın cehenneme diğer iki ayrı isim olarak zikrettiği *sakar*[297] ve *lezâ*[298] kelimeleri de Arapların ateşle[299] ve cehennemle ilgilendirdiği kelimelerdendir. Her iki kelime de Kur'an'dan önceki dînî kültür tarafından cehennemin iki adı olarak bilinmektedir.[300]

---

291 İbn Hâleveyh (ö. 370/980), *cahîm* kelimesinin cehennemin isimlerinden biri olduğu tespitini yapmaktadır. İbn Hâleveyh, Ebû Abdillah Huseyn b. Ahmed, *Kitabu İ'râbu Selâsîne Sure mine'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru't-Terbiyye, (by) (ty), 183. Kur'an, *cahîm*in *me'va* (yer/sığınak) olduğunu haber vermektedir. Naziat (79), 39. Ayrıca *cahîm*, tek başına cehennem yerine kullanıldığı gibi (bkz. Şuara, 26/91; Vakıa 56/94; Hakka 69/31), *azabu'l-cahîm* (cehennem azab) (Gafir, 40/7; Duhan 44/56; Tur, 52/18), *ashâbu'l-cahîm* (cehennem ehli) (Bakara, 2/119; Maide, 5/10, 86; Tevbe, 9, 113; Hacc, 22/51) gibi izafetler içinde de yer almaktadır. Kelimenin kullanımı için bkz.İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 429; *Mucmelu'l-Luğa*, 122; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, I, 109.

292 İlgili olarak bkz. İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 429; er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 187. İbn Hâleveyh, *cahîm*i, *en-nâru'l-mûkade* (tutuşturulmuş ateş) olarak açıklamaktadır. *İ'rabu Selâsîne Sure*, 183.

293 Bkz. Nisa (4), 10; Ahzab (33), 64; Fetih (48), 13; İnsan (76), 4; İnşikak (84), 12. Saîr, *azâbu's-saîr* (Hacc 22/4; Sebe 34/12) ve *ashâbu's-saîr* (Fatır, 35/6; Mülk, 67/10, 11) tabirleri içinde de yer almaktadır.

294 Şura (42), 7.

295 Ümeyye, bir beyitinde *saîr*in çoğulu *suûr*a yer vermektedir: "Dediler ki: Allah'ın azabında kalın sizin için ancak zincirler, bukağılar ve alevler (es-suûr) vardır." el-Hadîsî, 226. Zeyd b. Amr da daha önce zikrettiğimiz bir beyitinde *saîr*i cehennem yerine tercih etmiştir. İbn Hişam, I, 227.

296 İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 349. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 340. Bu kelime Kur'an'da fiil şeklinde de geçmekte ve *cahîm*in (cehennem) yakılıp, tutuşturulduğunu dile getirmektedir. Tekvir (81), 12.

297 Kamer (54), 48; Müddessir (74), 26, 27, 42.

298 Maaric (70), 15.

299 Araplar, güneşin kızdırmasını, hararetini *sakar* kelimenin fiil ve isim halleri ile dile getirmektedirler. İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 353. *el-Lezâ*nın geldiği kökün fiil hali, Kur'an'da bir defa yer almıştır. Leyl (92), 14. Araplar, söz konusu kökü ve onun türevlerini ateşin alevlenmesini ifade için kullanmaktadırlar. *el-Lezâ yalın alev* demektir. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 680.

300 el-Hadîsî, 225, 238.

Karia Suresi'nde yer alan *el-hâviye*[301] kelimesi ve Humeze Suresi'ndeki *el-hutame*[302] kelimesi Kur'an'ın cehenneme isim olarak[303] tercih ettiği diğer iki kelimedir. Kur'an'da iki defa gözüken *es-semûm*[304] kelimesi de cehennemin adları arasında sayılmaktadır.[305] Ümeyye, bir beyitinde *semûm* kelimesine Kur'an'daki kullanımına paralel şekilde yer vermektedir.[306]

Kur'an, cehennemle ilgili olarak mekan vurgusu yapan kimi kelimeleri de zikretmektedir. Söz gelimi *mesvâ,*[307] *mustakar* ve *makâm* [308] (kalınacak yer) cehennemin adları arasında sayılmıştır. Kur'an cehennemi, *hapsane* anlamına gelen *hasîr* kelimesi ile de isimlendirmiştir.[309]

Cehennem, "kötü dönüş yeri/dönüş" anlamındaki, *şerre maâb*[310] *bi'se'l-masîr*[311] ve *sâet masîrâ*[312] tamlamaları ile nitelenmiştir. *Sûu'd-dâr* (kötü yer)[313]

---

301 Karia (101), 9. *el-Hevâ*, yüksekten aşağı düşmek demektir. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 797. *el-Hâviye* ise cehennemin derinliğine ve cehennem ehlinin düşüşüne işaret etmektedir. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXXII, 74.

302 Hümeze (104), 4-5. *Hatm* kökü, kırmak anlamındadır. Araplar, çok yiyen kimseye, hayvanları sürerken onlara kaba davranan ve onları adeta kıran çobana, bedduaya (er-Râzi, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXX, 94), her şeyi kırıp döken deve sürüsüne (İbn Fârîs, *Mucmelu'l-Luğa*, 175) *hutâme* tabirini kullanırlar. Ateşin bu ismi alması da, kendisine düşen her şeyi kırması/yemesi/öğütmesi nedeniyledir. İbn Fârîs, *Mucmelu'l-Luğa*, 175; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXXII, 93-94; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 621.

303 *el-Hâviye* ve *el-Hutame*nin cehenneme isim olduğu hususunda bkz. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXXII, 74, 93-94. *el-Hâviye*nin cehenneme isim olduğu iddiası için bkz. el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 617.

304 Tur Suresi 27. ayette *azâbus's-semûm* (semum azabı) terkibinde, Vakıa Suresi 42. ayette de *semûm* şeklinde tek başına gelmiştir. Hıcr Suresi 27. ayette ise *nâru's-semûm* (semum ateşi) şeklinde cinlerin yaratıldığı ateş olarak yer almıştır. *es-Sem*, iğne deliği gibi küçük ve dar deliğin adıdır. *Semme* fiili *girmek* anlamındadır. Fail anlamındaki *es-semûm* ise *zehir* demektir. Onun öldürücülüğü de bedenlerin içine doğru girmesiyle gerçekleşmektedir. *es-Semûm* aynı zamanda zehir tesiri gibi tesir eden rüzgarın adıdır. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 353. Râzî'nin bildirdiğine göre, *semûm* sıcak bir rüzgardır. Estiği zaman insanları hastalandırır ve çoğunlukla da öldürür. *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIX, 169.

305 Elmalılı, *semûm*un, cehennemin isimlerinden biri olduğuna dair rivayetlerin varlığından söz etmektedir. *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 4556.

306 Bkz. el-Hadîsî, 182.

307 İlgili ayetlerden bazılrı için bkz. Al-i İmran (3), 151; Nahl (16), 29, Ankebut (29), 68; Gafir (40), 76.

308 Furkan (25), 66.

309 İsra (18), 8.

310 Sad (38), 55; Nebe (78), 22.

311 İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Bakara (2), 126; Hacc (22), 72. Teğabun (64), 10.

312 İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Nisa (4), 97, 115; Furkan (25), 15; Fetih (48), 7.

313 İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Bakara (2), 106; Al-i İmran (3), 12, 197; Rad (13), 18; Sad (38), 56.

ve *dâru'l-bevâr* (helak yurdu)[314] tabirleri de cehennemle ilgili mekan vurgularıdır.

Kur'an öncesi Cahiliye Arap şiiri, cehennemi ve onun Kur'an tarafından da telaffuz edilen diğer isimlerini çok iyi bilmektedir. Aynı zamanda bu isimlerin Cahiliyedeki kullanımı ile Kur'an'daki kullanımı arasında ciddi bir benzerlik, hatta aynılık söz konusudur. Son derece ilgi çekici olan ve bizim yukarıda örneklerini vermiş bulunduğumuz bu durum, Kur'an'ın inmiş olduğu topluma dil (kelime ve kavramlar) de dahil olmak üzere pek çok alanda yakın olduğunu gösterdiği gibi, o toplumun ahirete dair bir takım detay bilgilere sahip bulunduğunu da göstermektedir.

b. Kur'an'da Cehennemin Tasviri

Kur'an, cehennemi daha ziyade bir mekan vurgusuyla tanımlayıp, onun genişliğini vurguladıktan[315] sonra, yine cehennemin *surâdık* adı verilen (duvar vb.) bir engel ile çevrili olduğunu dile getirmektedir.[316] Cehennemlikleri çeviren *surâdık*, onların her açıdan kuşatıldığı ve kaçış imkânı bulamıyacakları şeklinde de anlaşılabilir. Nitekim Mâtûrîdî sözünü ettiğimiz bu yaklaşımı güçlü bulmaktadır. Ancak Mâturîdî'ye göre *surâdık*ın hakiki manası da gözetilmiş olabilir.[317]

Cehennemin kapıları bulunmaktadır. Kur'an, cennetin kapı sayısını zikretmediği halde, cehennemin kapı sayısını vermiş, onların yedi tane olduğunu bildirmiştir.[318] Bu kapılar literal anlamları yanında[319] cehennemin farklı tabakaları olduğuna ve cehenneme girecek kimselerin çeşitliliğine de hamledilmiştir. Cehennemin yedi kapısı olduğunu haber veren Hıcr Suresi 42-

---

[314] İbrahim (14), 28.

[315] "O gün cehenneme doldun mu? diye sorarız, daha var mı? der." Kaf (50), 30.

[316] Kehf (18), 29. *Surâdık*, binayı çevreleyen şeydir. İbn Manzûr, X, 157. Kelime Arapça'ya Farsça'dan geçmiştir. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 406-407. Ayrıca bkz. el-Muhibbî, II, 127-128. Ümeyye, daha önce zikretmiş olduğumuz bir beyitinde *surâdık* kelimesini cehennem için kullanmıştır. el-Halebî, 238.

[317] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 380a. İlgili olarak ayrıca bkz. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI, 121. *Surâdık*ın ateş ve dumandan bir engel olduğu da ileri sürülmektedir. Bkz. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI, 121; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 10.

[318] Hıcr, (15), 44. Cehennemin kapılarından söz eden diğer ayetler için bkz. Nahl (16), 29; Zümer (39), 71-72; Ğafir (40),76.

[319] Bkz. el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 327b.

44. ayetler, kapılardan her biri için Şeytan'a tabi olanlardan bir bölük/grup (cuz'un maksûm) bulunduğunu bildirince, değişik inanç sahipleri için değişik kapıların olduğu anlayışı tefsirde yer almıştır.[320] Ancak Mâturîdî, müminler için belli bir kapı olduğu iddiasını reddetmektedir. Çünkü ayet, Şeytan'a tabi olan azgınları (gâvûn) tahsis etmiştir ve bunlar da kafirlerdir. Mâturîdî, yedi kapı için; müşrikler, Yahudiler, Hıristiyanlar ve mütecâhile (şahit ve gayb alemi inkar eden ve hiçbir şeyi vaki saymayan) adını verdiği bir başka grubu öngörmektedir. Çünkü Hicr Suresi 45. ayette müttakilerin cennete gireceği bildirilmektedir. Mâturîdî'ye göre büyük günah sahibi müminler de müttakidir. Ayetteki müttakiler şirkten korunan kimselerdir.[321] Kur'an, münafıkların cehennemde en aşağıda bulunacağını belirterek, bir tabakalaşmadan (dereke) bahsetmektedir.[322] Cehennem kapıları önceki pek çok inançta da cehennemdeki farklı azap derecelerine yorulmuştur.[323]

Kur'an, cennetin kapıları ve bekçilerine karşılık cehennemin de kapı bekçileri (hazene) olduğunu haber vermektedir.[324] Bu bekçiler, Kur'an'da, *ashâbu'n-nâr*[325] ve *zebânî*[326] isimleriyle de anılan meleklerdir.[327] Yine Kur'an'daki açık ifadeye göre sayıları on dokuzdur[328] ve içlerinden birinin adı

---

320 Bkz. el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 531.

321 el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 327 b.

322 Nisa (4), 145.

323 Yedi (farklı derecedeki) cehennem tasavvuru Grek, Asur, Yahudi, Hıristiyan geleneğinde de mevcuttur. Massé, 111. Ayrıca bkz. Gardet, *L'Islam*, 105. Cehennemdeki yedi derecenin Talmut'ta mevcut olduğu hususunda bkz. L. B., "*Gehenna*", V, 582; Masson, *L'Islam et Le Revelation Judéo-Chrétienne*, II, 751.

324 Zümer (39), 71; Ğafir (40), 49; Mülk (67), 8.

325 Müddessir (74), 31.

326 Alak (96), 18. *ez-Zebânî* kelimesinin *kovmak* (itmek) anlamındaki *zebu* kökünden geldiği söylenmiştir. Araplar, süt sağıcısını ve yavrusunu yanına koymayan deveyi *nâka zebûn* diye nitelemektedirler. Cehennemdeki melekler, cehennem ehlini ateşe ittikleri için bu ismi almışlardır. İlgili olarak bkz. İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 339; İbn Dureyd, *el-İştikâk*, 204; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, I, 392-393. *Zibniyyu* ya da *zibniyyetu* kelimeleri *Zebânî*nin tekili olarak görüldüğü gibi, *Zebânî*nin tekilinin olmadığı da ileri sürülmüştür. Bkz. İbn Hâleveyh, 152. Ancak söz konusu kelimenin Aramca, Farsça ya da Süryanca olduğu iddiaları da mevcuttur. Bkz. Jeffrey, 148; Masson, *L'Islam et Le Révélation Judéo-Cretienne*, II, 743-744; Tor, 159.

327 Tahrim (66), 6; Müddessir (74), 31.

328 Müddessir (74), 30. Kadim Babil'de her ayın ondokuzuncu gününün uğursuzluk getirdiğine dair bir inançtan söz edilmektedir. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, Çeviri: Mustafa Küpüşoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1998, 245.

Malik'tir.[329] Güçlü ve sert tavırlı olan bu melekler, Allah'ın emrine isyan etmedikleri gibi, emrolundukları şeyi de yapmaktan geri durmazlar.[330] Kur'an'da mevcut olan cehennem melekleri ile ilgili tespite Matta İncili'nin 13. babının 41-42. ayetlerinde ve Ümeyye'nin bir beyitinde de rastlayabilmekteyiz.[331]

Saffat Suresi 23. ayette yer alan *sıratu'l-cahîm* (cahim yolu) izafetindeki *sırat*, ilgili hadislerin[332] de yardımıyla cehennem üzerindeki bir köprü (sırat) şeklinde anlaşılmıştır.[333] Kelimenin Saffat Suresi'ndeki geçişi, kıyametle ilgili bir konteks içerisindedir. Ayrıca Meryem Suresi 71-72. ayetler de sıratla ilgilendirilmiştir: "Sizden hiç kimse yoktur ki, cehenneme varmamış (vurûd) olsun. Bu Rabb'in üzerine kesin bir borçtur. Sonra müttakileri kurtarırız ve zalimleri orada diz üstü çökmüş olarak bırakırız." Ayetlerin sibakını da dikkate alan kimileri, ayetteki *vurûd*un kafirler için söz konusu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak *vurûd*un hem kafirler hem de müminler için gerçekleşeceği de düşünülmüş, bu takdirde *vurûd*un *duhûl* (giriş) mu? yoksa *huzûr* (hazır olma) mu olduğu tartışılmıştır.[334] Vurûd, *duhûl* şeklinde anlaşılsa bile, bunun ikap ve azap için bir giriş olmadığı da belirtilmiştir.[335] Nitekim ayetteki *vurûd*, cehennem üzerindeki bir köprü olarak da anlaşılmıştır. [336] Bununla birlikte, cehennem üzerindeki *köprü* tasavvuru, daha ziyade hadisin etkisi ile oluşmuş gözükmektedir.[337] Ayrıca belirtmek gerekir ki, Kur'an'ın

---

[329] Zuhruf (43),77.
[330] Tahrim (66), 6.
[331] "Cehennem bekçileri (huzzân) der ki: Yanınızda ne var? Size Rabb'inizden uyarıcılar (nuzur) gelmedi mi?" el-Hadîsî, 225. Ümeyye'nin bu beyiti Mülk Suresi 8. ayetle karşılaştırılabilir.
[332] Hz. Peygamber'e nispet edilen hadislerde *sırat*, cehennem üzerine kurulu bir köprü olarak tarif edilmiştir. Buhari, *Ezan*, 129; *Rikak*, 52.
[333] İbnu'l-Hakîm es-Semerkandî, 15; en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 42. el-Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizamiyye*, 80; es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, 80; el-Gazzâlî, *Kavâidu'l-Akâid*, 224; el-Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelam*, 347-348. Kâdî Abdulcebbâr da sıratın varlığını kabul etmektedir. Bkz. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 737.
[334] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 388a.
[335] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 388a. Mâturîdî, İbn Abbas'ın, Kur'an'daki bütün *vurûd* tabirlerini *duhûl* diye anladığından söz etmektedir. *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 287a.
[336] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 388a; ayrıca bkz. Ebu'l-İz, II, 606.
[337] Köprü anlamındaki *cisr* kelimesi Buhari'de yer almaktadır. *Ezan*, 129.

inişine şahit olan Arap halkı da cehennem üzerindeki bir köprünün varlığından haberdardı.[338] Sırat'ın İran kültüründe mevcut olduğu da söylenmiştir.[339]

Kur'an, belki de cennetteki ağaçları telmih ederek, cehennemde de *zakkûm* ağacından bahsetmiş, *zakkûm*un cehennemdeki yiyecek olduğunu bildirmiştir.[340]

E. CENNET NİMETLERİNİN ve CEHENNEM AZABININ KEYFİYETİ

1. Cennet Nimetleri

Kur'an, cennetle birlikte, orada yaşanacak olan nimetleri yaygın şekilde dile getirmiştir. Öncelikle Mekkî surelerde yer alan bu nimet anlatımı, Rahman, Vakıa ve İnsan surelerinde belirgin olarak gözükmektedir. Ayrıca, Kehf, Hacc, Fatır, Yasin, Saffat, Zuhruf, Duhan, Tur, Mürselat, Nebe, Mütaffifin, Gaşiye ve diğer surelerde de cennetteki nimetlere önemli atıflar vardır. İyilik ve iyi hal anlamındaki[341] *nimet*, Kur'an'da doğrudan cennette yaşanacaklara, hatta bizzat cennete isim olmuştur. *Cennetu'n-naîm* daha önce geçmişti. *en-Naîm*, çok nimet/iyilik demektir.[342] Ayrıca *nimet*, Kur'an'da Allah'ın bütün varlığa yönelik (dünya ve ahiretteki) iyiliklerini belirtmek için tercih edilmiş bir kelimedir.[343] Cennette yaşanacaklar, *ecr* (karşılık),[344] *ceza* (karşılı),[345] *atâ* (vergi),[346] *sevap* (karşılık, ecr, ceza),[347] *fevz* (kurtuluş)[348] gibi kelimelerle de dile getirilmiştir.

---

[338] Ümeyye, beyitlerinde, sema, yıldızlar, güneş, ay, köprü (cisr), cennet ve cehennemin boşuna yaratılmadığını dile getirmektedir. el-Hadîsî, 285-286.

[339] Tritton, "*Ba'th*", Encyclopédıe de L'Islam, E. J. Brill, Leyde 1913, I, 1125; Gardet, *L'Islam*, 101.

[340] Saffat (37), 62; Duhan (44), 43; Vakıa (56), 52.

[341] İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 704; er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 814. Nimet, bir başkasına yapılan iyiliktir. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III, 31.

[342] er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 815.

[343] İlgili bazı ayetler için bkz. Bakara (2), 211; Enfal (8), 53; Nahl (16), 18; Şuara (26), 22; Lokman (31), 31. Zuhruf (43), 13; Tur (52), 29.

[344] İlgili çok sayıdaki ayetlerden bazıları için bkz. Al-i İmran (3), 136; Maide (5), 9; Ankebut (29), 57; İnşikak (84), 25.

[345] İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Kehf (18), 88; Furkan (25), 15; Zümer (39), 34; Ahkaf (46), 14.

[346] İsra (17), 20; Nebe (78), 36.

[347] İlgili bazı ayetler için bkz. Tevbe (9), 89; Hadid (57), 12; Buruc (85), 11.

[348] İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Al-i İmran (3), 195; Kehf (18), 31.

Torrey, *ecr* kelimesinin Kur'an'da eskatolojik olarak olumlu karşılık için kullanıldığını, *ecr*in tam bir karşılık olmaktan ziyade, fazla bir karşılık olduğunu, Arapların *ecr kerîm* tabirini çifte ödeme için kullandıklarını dile getirmektedir. *Ecr*, fazla bir karşılık olduğu halde, *ceza* birebir karşılıktır. Ecr ve ceza arasındaki fark, Şura Suresi 40. ayete de görülmektedir.[349]

Kur'an, cennetlikleri, *el-fâizûn* (kurtulanlar), cenneti de *mefâz* (kurtuluş yeri) (Nebe, 78/31) olarak da nitelemektedir. Yine kurtuluş anlamındaki *necât* ile *fevz* arasındaki fark üzerinde duran Askerî, *necât*ın bir kötülükten kurtuluş olduğunu, *fevz*in ise bir kötülükten kurtulmakla birlikte bir iyiliğe (mahbûb) ulaşma anlamını da barındırdığı kanaatini ortaya koymaktadır.[350]

Mekke toplumunun dilini, kültürel alt yapısını, hatta dînî bakış açısını ihmal etmeyen Kur'an, cenneti söz konusu toplumun bildiği ve tanıdığı bir takım unsurlarla anlattığı gibi, cennette yaşanacak şeyleri de o toplumun bilgisine uygun bir tarzda ele almıştır. Kur'an, onların bildiği kelimeleri yeni kavramlara dönüştürerek, yine onların bilmediği şeyleri o kavramlarla tarif etmeye kalkışmamıştır. Aksine kelimeleri, ifadeleri ile birlikte almış ve doğru bir kurgu ile belli ölçüdeki bir sistematiğin içine yerleştirmiştir. Bundan sonra Kur'an'ın, cenneti ve orada yaşanacakları tasviri, o toplumun cennet tasviri ile uyuşabilecek, hatta bazı unsurlar ve anlatım biçimleri bakımından da örtüşebilecektir. Zaten hem üzerinde durduğumuz konuyla ilgili ve genel olarak ahiretle ilgili tasavvur, sadece Araplar tarafından üretilmiş değildir. Belki de bir tevhit havzası olan Orta Doğu'daki dînî kültüre, Arap halkının katkısı daha sınırlıydı. Az sonra üzerinde durulacağı gibi konuyla ilgili bir çok kelime ve kavram Arapça'ya ve Arap halkının tasavvuruna dahil olmuştur. Hatta bu kelime ve kavramlar, o tasavvuru önemli ölçüde biçimlemiştir. Cennetteki nimetleri de, az önceki yaklaşımı göz önüne alarak değerlendirmek durumundayız.

---

[349] Torrey, 23-25.
[350] el-Askerî, 205.

a. Maddî Nimetler

Kur'an, cennette yaşanacakları anlatırken daha maddî, görünür, dünya hayatından bilinen ve belli ölçüde yaşanan şeylerden söz etmektedir. Ancak bu anlatımda, o günkü Arap toplumunun ideal ve en üst düzey yaşam tasavvurunun gözetildiğini belirtmemiz gerekecektir.

Cennette, sıra sıra dizilmiş koltuklar bulunmaktadır. Kur'an, cennette oturulacak şeyleri, *el-erâik*[351] ve *es-surûr* [352]) kelimeleri ile dile getirmektedir. *el-Erk*, *ikamet* anlamındadır. *el-Erîke*, bir serîr üzerine kurulu gelin odasına verilen isimdir.[353] Kur'an, cennetliklerin mücevherlerle işlenmiş (Vakıa, 56/15), sıra sıra dizilmiş (Tur, 52/20), yüksek (Ğaşiye, 84/13) serirler üzerinde, karşılıklı olarak oturacaklarını haber vermektedir.[354] Orada değişik döşemeler ve döşekler de vardır. Rahman Suresi 76. ayette ve Gâşiye Suresi 15 ve 16. ayetlerde dizilmiş yastıklar ve serilmiş döşeme/minderlerden bahsedilir. Ayrıca yüzü ipekten (*istebrak*) (Rahman, 55/54), yüksek (Vakıa 56/34) yataklar (furûş) da cennette yer almaktadır. *İstebrak*, kalın ipek için kullanılmaktadır. Kelime, Arapça'ya Farsça'dan geçmiştir.[355] Cennetliklerin elbiseleri, *istebrak* ve *sündüs*ten yapılmıştır. [356] *Sündüs*, ince ipektir. Arapça'ya Farsça ya da Hint'çeden girdiğine dair görüşler vardır.[357] Cennetlikler, altın bilezikler ve inciyle süsleneceklerdir.[358]

Yine Kur'an'ın ayıntılı ifadelerinden öğrendiğimize göre, cennette *vildân*[359] ve *ğılmân*[360] adı verilen hizmetçiler, altın[361] ve gümüş (kristal) kaplarla içecek ve yiyecek sunmaktadırlar.[362]

---

[351] Kehf, (18) 31; İnsan, (76) 13; Mutaffifin, (83) 23, 25.
[352] Hıcr, (15) 47; Saffat, (37) 44; Tur, (52)20; Vakıa, (56) 15; Gâşiye, (84) 13.
[353] İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 50.
[354] Hıcr (15), 47; Saffat (37), 44.
[355] İbn Manzûr, X, 5.
[356] Kehf, (18), 31; Duhan (44), 53; İnsan (76), 21.
[357] Bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 138. Ayrıca cennetliklerin *harîr* (ipek) elbise giyecekleri de Kur'an'da dile getirilmiştir. Hacc (22), 23; Fatır (35), 33; İnsan (76), 12.
[358] Hacc (22), 23; Fatır (35), 33. Gümüş bilezikler için bkz. İnsan (76), 21.
[359] Vakıa (56), 17; İnsan (76), 19.
[360] Tur (52), 24. Zikri geçen ayette *ğılmân* saklı incilere benzetilmiştir. *Ğılmân*, çocuk demek olan *ğulâm*ın çoğuludur. Kimilerine göre *ğulâm*, doğumundan yaşlanana kadar geçen safhada kişiye verilen bir isimdir. İbn Manzûr, XII, 440.
[361] Zuhruf (43), 71.
[362] Vakıa (56), 18-19; İnsan (76), 15-19.

Kur'an'da *vildânun muhalledûn* tabiri yer almaktadır.[363] İnsan Suresi 19. ayette *vildân*, saçılmış inciye benzetilmiştir. Çocuk anlamındaki[364] *velîd*in çoğulu olan *vildân*, aynı zamanda genç hizmetçi için de kullanılmaktadır.[365] *Muhalled* tabiri, cennetliklere hizmet edenlerin genç görünümlü olduklarını ifade etmektedir.[366] *Muhalled*, küpeli (hild=küpe) anlamına da gelmektedir.[367] Bu takdirde Kur'an'ın indiği dönemde hizmetçilerin küpe takma adetinin bulunduğunu ve bunun Araplar tarafından bilindiğini kabul etmemiz gerekecektir. Ancak Râzî, *muhalled*i *huld* (ebedîlik) ile ilgilendirmeyi ve onlarda (vildân) her hangi bir değişikliğin meydana gelmeyeceği yaklaşımını daha uygun bulmaktadır.[368]

Cennetteki içeceklerin özelliklerinden bahseden Kur'an, yine muhataplarınca zevkli ve çekici bulunacak kelimeleri, oradaki içeceklerin sıfatı yapmaktadır. Buna göre, oradaki içilecek kaynak temiz,[369] halis şarap misk kokulu,[370] sunulan kadeh de kâfûr[371] ve zencebil[372] katkılıdır. Kur'an, Muhammed Suresi 15. ayette bozulmamış su nehirlerinden, tadı değişmeyin süt nehirlerinden, içenlere lezzet veren şarap nehirlerinden, süzülmüş bal nehirlerinden söz etmektedir.[373]

İçecekler dışında, cennetteki yiyecekler de Kur'an'a muhatap olanlar için ilgi çekici ifadelerle dile getirilmektedir. Cennetteki yiyecekler arasında meyve son derece fazla zikredilmiştir. Bilinen bir gerçektir ki, meyve,[374]

---

363 Vakıa (56), 17; İnsan (76), 19.
364 ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, II, 526.
365 İbn Manzûr, III, 470.
366 İbn Kuteybe, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'an*, 446; İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, 231; el-Mağribî, 268.
367 el-Ferâhîdî, IV, 231.
368 er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIX, 151.
369 İnsan (76), 21.
370 Mutaffifin (83), 22-27. Kur'an'ın, muhtemelen akıcılığı (İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 669) nedeniyle, *maîn* diye adlandırdığı şarap, beyazdır. İçenlere lezzet verir, ama baş ağrısı yapmadığı gibi şarhoşluk da vermez. Saffat (37), 45-47; Vakıa (56), 19.
371 İnsan (76), 5-6. *Kâfûr*un Farsça olduğu ileri sürülmüştür. es-Suyûtî, I, 139.
372 İnsan (76), 17-18. *Zencebil* de Farsça kökenlidir. es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 138. Araplar şarabı *zencebil* ile lezzetlendiriyorlardı. el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 553.
373 Bu dört nehir hıristiyan kültüründe de mevcuttur. Tor, 89.
374 Yasin (36), 57; Saffat (37), 42; Sad (38), 51; Zuhruf (43), 73; Duhan (44), 55; Tur (52), 22; Vakıa (56), 20, 32; Murselat (77), 42.

Mekke'de hiç yetişmemektedir.[375] Cennette genel olarak meyvenin bulunacağı tespit edilmekle[376] birlikte, meyveler içerisinden hurma,[377] nar,[378] kiraz[379] ve muz[380] özellikle zikredilmiştir.

Cennetteki yemek (nimetlenme) daha ziyade *fukâhe* kökünün fiil haliyle dile getirilmiştir.[381] Aslında bu kök, *mizah* anlamına gelmektedir.[382] *Racul fekih*, hoş tabiatlı, neşeli sevinçli adam demektir. Devenin sütü yağlı olduğunda ve koyun, bahardaki otları yiyerek sütü bolardığında, *efkehet en-nâke/eş-şât* diye nitelenmektedir.[383] Böylece hayvanın neşesi belirginleştirilmiş olmaktadır. Meyvenin *fâkihe*[384] diye adlandırılması, asıl öğünün ön ve arkasından, daha zevkli zamanlarda yenmesi nedeniyle olabilir.[385] İbn Sîde (ö. 458/1065), *fâkihe* ile ilgili bir tartışmaya değinmektedir. Buna göre, kimileri bütün meyvelerin *fâkihe* diye adlandırıldığını iddia etmiş, kimileri de yalnızca hurma, üzüm ve nara *fâkihe* denildiğini ileri sürmüştür. Sonunculara göre Rahman Suresi 58. ayet, cennette meyve olduğunu, ayrıca hurma ve nar bulunduğunu haber vermektedir. Şayet hurma ve nar meyvenin iki ayrı cinsi olsaydı, diğer meyve çeşitlerinden tahsis edilmezdi. Ancak bunun uygun bir çıkarım olmadığı söylenebilir. Çünkü Araplar, te'kid için böyle kullanımları tercih edebilmektedir.[386] Meyvelerle birlikte hurma ve narın özel olarak zikredilmesi, bu iki meyvenin diğer meyveler içerisinde en üstün, en hoş ve en tatlı oluşuyla da ilgilendirilmiştir.[387] Kuş eti de cennetteki yiyecekler arasında sayılmıştır.[388]

---

375 Mâturîdî, Mekke'de meyvenin bulunmayışı bilgisini ve cennette kesintisiz ve tükenmeyecek çoklukta meyve bulunacağı tespitini yanyana getirmektedir. *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 623b.
376 Muhammed (47), 15.
377 Rahman (55), 68.
378 Rahman (55), 68.
379 Vakıa (56), 28. Ayette kirazın dikensiz olduğuna işaret vardır. el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, II, 460.
380 Vakıa (56), 29. Ayette muzun sık ve üstüste istiflenmiş şekline de işaret vardır.
381 Yasin (36), 55.
382 İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 552.
383 İbn Fârîs, *Mucmelu'l-Luğa*, 552.
384 İbn Fârîs, *Mucmelu'l-Luğa*, 552.
385 el-Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, I-XX, (by) (ty), XII, 113-114.
386 İbn Sîde, *el-Muhassas*, XI, 64-65.
387 Bkz. İbn Kayyim, *Hâdî'l-Ervâh*, 187.
388 Vakıa (56), 21.

Kur'an, cennette hurilerin bulunduğunu, cennete girenlerin hurilerle eşleştirileceğini de söz konusu etmektedir.[389] Bu konuyla ilgili olarak Kur'an'da yer alan *tezvîc*, bilinen anlamda nikaha dayalı, hukûkî manada bir evlilik değildir. Buradaki *tezvîc*, yaklaştırmak, yakınlaştırmak (çiftlendirmek) anlamındadır. Çünkü *tezvîc*, evlilik anlamına geldiğinde *ba* harf-i cerri ile müteaddî olmaz. Araplar, evlilik için *tezevvectu bihâ* demez, *tezevvectuhâ* derler.[390]

Hûr kelimesi, Kur'an'da dört ayrı yerde geçmektedir.[391] Araplar, gözünde *havar* (gözdeki beyazın çok beyaz olması) bulunan kadına *el-havrâ* demektedirler.[392] İbn Dureyd, *havar*ı gözdeki beyazın temizliği ve yine gözdeki siyahın saflığı şeklinde açıklayarak, bunun daha ziyade çocuklarda bulunduğunu belirtmektedir. Hatta bir yaklaşımına göre *havar* yalnızca ceylanlarda bulunmaktadır.[393] Kur'an'daki *hûr* ise, sıfat-ı müşebbehe olan *ahver* ve *havrâ*nın çoğuludur.[394] Bu kök (havr), dönmek (rucu'),[395] bir halden diğerine geçmek (değişmek) anlamındadır.[396] *el-İhvirâr*, beyazlaşmak anlamını da içermektedir.[397] *Havvertu es-siyâb* da beyaz elbise giymek anlamındadır.[398] Nitekim Araplar, şehir kadınlarını beyaz oluşları nedeniyle *el-havâriyyât* diye adlandırırlar.[399] Cahiliye şairlerinden İmru'l-Kays da, bir beyitinde *hûr*

---

389 Duhan (44), 54; Tur (52), 20.
390 er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVII, 254; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 385.
391 Duhan (44), 54; Tur (52), 20; Rahman (55), 72; Vakıa (56), 22.
392 el-Ferâhîdî, III, 288; İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 188; el-Cevherî, II, 639.
393 İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, I, 525.
394 el-Ferâhîdî, III, 287; İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 188; İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, I, 525.
395 el-Ferâhîdî, III, 287; ez-Zebîdî, VI, 313.
396 İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 188.
397 İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 188. Hz. İsa'nın havârîleri de beyaz elbise giydikleri için *havârî* ismini almışlardır. İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 188. Bu isim onlara, elbiselerini yıkayıp beyazlatmaları nedeniyle verilmiş olabilir. el-Cevherî, II, 639. Suyûtî, *el-havâriyyûn*un Nebâtî dilinde *el-gassâlûn* (yıkayıcılar) anlamına geldiğini bildirmektedir. *el-İtkân*, I, 138.
398 İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 188.
399 İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, I, 525. İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 188; ez-Zebîdî, VI, 314. İbn Mesud, "Onları hûr-i îyn ile eş yaparız." (Duhan, 44/54) ayetinin son kısmındaki *hûr-i îyn* ibaresini *bi îynin îyn* diye okumuştur. et-Taberî, XXV, 177-178. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVII, 254. İbn Mesud'un tercih ettiği *îyn* kelimesi, *el-aynâ*nın çoğuludur. *el-Aynâ*, beyazında hafif siyahlık olan beyaz deveye denir. İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 493-494; İbn Kuteybe, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'an*, 371; Ebû Ubeyde, II, 170. Görüldüğü gibi İbn Mesud'un kıraatında da cennetteki kadınların beyazlığına vurgu yapılmaktadır.

kelimesini kullanmıştır: "Derileri za'feranla kokulanan, beyaz yüzlü, güzel bedenli kadınlar (*hûr*)."[400] Türkçe'deki *hûrî* kelimesi, Şemseddin Samî'nin tespiti ile "ekseriya tefrîde (tekil) delalet eden yâ-ı nispetle"[401] kullanılmaktadır.

Kur'an, hurilerin bazı özelliklerine de işaret etmiştir ki, söz konusu özellikler, Kur'an'a muhatap toplumun ideal kadın tasavvurunu önemli ölçüde yansıtmaktadır. Buna göre huriler, iri gözlü,[402] saklı inciler gibi[403] daha önce hiçbir varlığın (insan ve cin) dokunmadığı,[404] eşlerine karşı sevgili,[405] yaşıt genç kızlar[406] olarak tanıtılmıştır. Nebe Suresi 33. ayette de hurilerin yaşıt (etrâb) olduğu bildirilmiş, aynı ayetteki *kevâib* kelimesi ile yine hurilerin genç oluşuna işaret edilmiştir. Az önceki kelimenin tekili *kâ'ib*, göğüsü belli olmuş kız için kullanılır.[407] Ancak Muhammed Esed, *kevâib*i, yukarıdaki yaklaşımdan ayrı olarak "harika eşler" şeklinde anlamakta ve *ka'b* kökünün *çarpıcı olma*, *göz alıcı olma*, *üstünlük*, *ihtişam*[408] anlamlarından hareket etmektedir. Ona göre, halk dilinde "göğüsleri göz alıcı hale gelen ve tomurcuklanan kız" anlamındaki *kâ'ib* isim-fiili bir çok müfessir tarafından cennetteki kimselere hazırlanmış *dişi eşler* olarak yorumlanmıştır. Kur'an'ın cennetteki nimetlerle ilgili teşbihlerini, erkek ve kadınlar için geçerli gören Esed, *kevâib*i erkek ve kadınları içerecek şekilde, *harika eşler* biçiminde anlamıştır.[409] Ancak kabul etmemiz gerekir ki, Esed'in (müzekker) *ahvar* ve (müennes) *havrâ* kelimelerinin çoğulu olan *hûr* kelimesi ile ilgili olarak geliştirdiği[410] bu yorum,

---

400 İmru'l-Kays, *Divânu İmri'l-Kays*, 115.
401 Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-u Türkî*, İkdam Matbaası, Derseâdet 1318, 561.
402 Hurilerin iri gözlü oldukları *îyn* kelimesi ile belirtilmiştir. Duhan (44), 54; Tur (52), 20; Vakıa (56), 22.
403 Vakıa, (56), 26; Rahman Suresi 58. ayette huriler *yakut* ve *mercan*a, Saffat Suresi 49. ayette ise *saklı yumurtalar*a benzetilmiştir.
404 Rahman (55), 56, 74.
405 Kur'an, huriler için üç ayrı yerde (Saffat, 37/48; Sad, 38/52; Rahman, 55/56) *kâsırâtu't-tarf* tabirini kullanmıştır. Aslında bu tabir, "bakışını yalnızca eşine çeviren" demektir. Bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 49. Kur'an'ın bu kullanımı Araplar tarafından bilinmektedir. İmru'l-Kays bir beyitinde söz konusu tabire yer vermiştir. *Dîvânu İmri'l-Kays*, 68.
406 Vakıa (56), 36-37.
407 İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 625. İlgili yaklaşımın tercihi için bkz. el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 774a.; el-Beydâvî, *Envâru'l-Tenzîl*, II, 563.
408 İbn Manzûr, I, 717 vd.
409 Esed, 1227.
410 Esed, 1104-1105.

hûr/huri kelimesinin hem Arap kültüründeki kullanımını, hem de Kur'an'da kadınlara özgü ifade kalıpları ile birlikte kullanılmış olduğu gerçeğini göz ardı etmektedir. Esed'in, *ka'b* kökü ile ilgili olarak *Lisânu'l-Arab*'a atfen öne çıkardığı anlamlar da ilgili kaynakta yeterince belirgin değildir. Ancak klasik kültürde "yaşıt" şeklinde anlaşılan *tirb/etrâb* tabiri daha manevî bir özellik olarak alınırsa *kevâib etrab* tabiri de "uyumlu eşler" biçiminde anlaşılabilir. Böylelikle ilgili tabir, yerel ve tarihi olmaktan kurtulup, daha genel bir ifadeye kavuşabilir.[411]

Kur'an, cennetteki eşleri, "temiz eşler" (*ezvâc mutahhara*) tabiri ile de nitelemektedir.[412] *Ezvâc* kelimesi, insanların cennete eşleri (karıları) ile gireceği haber verilirken de göze çarpmaktadır.[413] Belki bu nedenle, hurilerin kimliği konusunda ciddi bir ihtilaf çıkmıştır. Söz konusu ihtilafa göre, kimileri hurilerin, cennete özel varlıklar olduğunu iddia etmiş, kimileri de cennetteki hurilerin aslında dünyadaki kadınlar olduğunu ileri sürmüştür.[414] Vakıa Suresi'nin 35-37. ayetleri ise, bu dünyadaki kadınların cennette, farklı (yeni) bir inşâ (yapı) ile yer alacaklarını bildirmektedir.

Kur'an, cenneti, dünyada yaşayan insanların istediklerini bulabilecekleri, arzu duydukları her şeye kavuşacakları bir yer olarak tanımlamaktadır.[415] Cennette insanların bilemeyeceği (tahayyül edemeyeceği) güzel şeylerin hazırlandığı da yine Kur'an'da dile getirilmektedir.[416] Hz. Peygamber de, salih kullar için cennette hiç bir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı ve hiçbir insanın hatırına gelmeyen şeylerin hazırlandığını haber vemektedir.[417] Böylece orada insanların her türlü beklentisi karşılanmış olacaktır.

Ahiretle ilgili diğer bir çok unsurda olduğu gibi cennet nimetlerinin tasvirinde de Kur'an, Arapların bildiği kelimeleri ve kavramları tercih etmiştir.

---

[411] Bu farklı bakış açısını Hocam İsmail Yakıt Bey'e borçluyum.
[412] Ra'd (13), 23; Yasin (36), 56; Ğafir (40), 8.
[413] Bkz. Ra'd (13), 23.
[414] İbn Kuteybe, *Tefsiru Ğarîbi'l-Kur'an*, 449; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 54-55.
[415] Fussillet (41), 31.
[416] Secde (32), 17.
[417] Buhari, *Tevhid*, 35, *Bedu'l-Halk*, 8; Muslim, *İman*, 312; İbn Mâce, *Zühd*, 39. Hadisteki ifadeleri, I. Korintoslulara (2), 9. ayette aynı ile bulabiliyoruz.

Söz gelimi Ümeyye bir beyitinde Kur'an'ın da öne çıkardığı ifade kalıplarını kullanmaktadır: "Cennetteki bahçeler gölgeleyicidir (zalîle). Orada genç kızlar (kevâib) vardır. Cennetin kirazı (sidr) da dikensizdir."[418] Kur'an, müminlere vaadedilen cennet haricinde, dünyadaki bir bahçeden bahsederken, o bahçede *sidr*in (kiraz) bulunduğunu bildirmektedir.[419] Anlaşılıyor ki, *sidr*, Arapların yakından tanıdığı bir meyvedir.

Cennete girecek kimseler için kullanılan "koltuklara (serir) yaslanma" ifadesi, Zuhruf Suresi 34. ayette, dünyada zevk içinde yaşayan insanların tavırları anlatılırken de kullanılmıştır. Yine Zuhruf Suresi 52-53. ayetlerde yer aldığı gibi, Hz. Musa'yı küçük düşürme gayretine giren Fir'avn'un ifadeleri, cennette yaşanacağı söylenen bir durum için oldukça açıklayıcı gözükmektedir: "Ben mi hayırlıyım? Yoksa neredeyse ne demek istediğini açıklayamayacak olan (konuşma güçlüğü çeken) şu aşağılık mı? Onun üzerine altın bilezikler atılmalı değil miydi? Ya da beraberinde birbirini takip eden melekler gelmeli değil miydi?" Ayette yer alan "altın bilezikler" ifadesi, cennete girecek olanların takacağı "altın bilezikler"le beraber düşünüldüğünde anlaşılıyor ki, o gün Kur'an'a muhatap bulunan Arapların zihninde bir tasavvur var, o tasavvura göre, her hangi bir topluluk kendisine bir melik seçtiği zaman, ona altın bilezikler ve altın gerdanlıklar takmaktadır.[420] Demek ki, Kur'an, cennete girecekler için dünyada idealize edilen, ancak meliklerin yaşayacağı, herkesin arzulayacağı bir ortam hazırlamış gözükmektedir.

Cennetteki lezzetlenme ve nimetlenmenin dile getirildiği *fukâhe* kökü ve onun fiil halleri dünyadaki lezzetlenme için de kullanılmaktadır. Esasen bu anlamdaki kullanım, Araplar tarafından gündelik dilde tercih edilmektedir.[421] Nitekim Kur'an'da da, dünyevî lezzetlenmeler için bu kökün kullanıldığına şahit olmaktayız.[422]

---

[418] el-Halebî, X, 206.
[419] Sebe (34), 16.
[420] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 621b.; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVII, 220; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 375.
[421] İbn Fârîs, *Mucmelu'l-Luğa*, 552.
[422] Duhan (44), 27; Vakıa (56), 65; Mutaffifin (83), 31.

Kur'an, hurileri yumurtaya benzettiği gibi, Araplar da kadınları yumurtaya benzetmektedir.[423] Onlar bununla en üstün, temizliğin simgesi olan beyaz renge vurgu yapmaktadırlar. Yumurtanın kadından kinaye olması, rengi yanında, onun aynı zamanda kanatların altında korunması, saklanmasıyla da ilgilidir.[424]

Kur'an, hurilerin çadırda bulunuşunu *maksûrât* kelimesiyle dile getirmiştir.[425] Araplar gelin odasına *maksûre* demektedir.[426] Kadınlar için -cinsel ilişki de dahil olmak üzere- her türlü dokunulmamışlık ve temizlik, Arap dilinde *tams* kelimesiyle ifade edilmektedir.[427] *Tams*; Araplar tarafından, bekaretin giderildiği ilk cinsel ilişki için de kullanılmaktadır.[428] Kur'an, hurilerin temizliği için söz konusu kelimeyi tercih etmektedir. Dolayısıyla Kur'an, hurilerin dokunulmamış olduğunu haber verirken, zihne gelecek diğer anlamlar yanında, o günün toplumunda önemsenen cinsel saflığa da özellikle vurgu yapmaktadır.

b. Manevî Nimetler

Kur'an, hissî ve maddî görülebilecek nimetler yanında, cennete gireceklerin yaşayacağı daha rûhî (spirituelle) nimetlerden de söz etmektedir.[429] Özellikle cennetin ebedî (sonsuz) bir hayat vaadetmesi, orada bulunan kimselere büyük bir güven telkin edecektir. Hıcr Suresi 48. ayette cennete giren kimselerin çıkarılmayacağı haber verilmektedir. Bilindiği gibi Kur'an, cennet için *cennetu'l-huld* (sonsuzluk cenneti) tabirini de kullanmaktadır.[430] İzmirli, ebediyeti en büyük nimet olarak görmektedir. Çünkü insan, ne olacağını bilmediği zaman kendisini boşlukta hissedecektir.[431] Yine cennete gireceklerin göğsündeki kin çıkarılacak ve onlar kardeş

---

[423] İbn Kuteybe, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'an*, 371.
[424] el-Fîrûzâbâdî, *Besâir*, II, 133.
[425] Rahman (55), 72.
[426] İbn Kuteybe, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'an*, 443.
[427] İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 451.
[428] İbn Manzûr, II, 166; er-Râzî, Zeynuddin, 136.
[429] Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, III, 248. Ayrıca bkz. Tor, 90; Tabbâra, Afif Abdulfettah, *Rûhu'd-Dînil-İslamî*, Dârul-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1966/1386, 131.
[430] Furkan (25), 15.
[431] İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, 338.

olacaktır.[432] Doğruluk,[433] esenlik (selam),[434] rahatlık[435] yanında, cennet ehli orada boş ve kötü söz değil, ancak selam sözü duyacaklar, hiç bir şekilde yorgunluk, usanç hissetmeyecekler,[436] cennetten çıkmak istemeyeceklerdir.[437]

Kur'an, Tevbe Suresi 72. ayette bazı hissî ve maddî görünümlü nimetlerden söz etmiş ve sonunda *Allah'ın rızası*nın en büyük (nimet) olduğunu tespit etmiştir. *Allah'ın rızası* başka ayetlerde de en büyük nimet olarak sunulmaktadır.[438] Demombynes'e göre, bir nimet olarak Allah'ın rızası konusu, Medenî ayetlerde daha bir ısrarla vurgulanmıştır.[439] Ruhânî ve cismânî nimet ayırımı yapan Manastırlı İsmail Hakkı da *cemalullahı ve Allah'ın rızasına ermeyi* en büyük nimet olarak görmektedir. Rûhânî elemlerin en büyüğü ise bunlardan mahrum kalmaktır.[440]

Cennetteki *ru'yet*in (Allah'ın görülmesi) varlığı kabul edilecek olursa, o da ahirette yaşanacak manevî bir nimet/lezzet olarak anlaşılabilir. Cennettte *ru'yet*in gerçekleşeceğine dair en güçlü argüman, Kıyame Suresi 22-23. ayetlerde yer alan, "O gün parlak yüzler (vucûh) vardır. Rab'lerine nazırdır" ifadeleridir. Ru'yet, Özellikle Ehl-i Sünnet ve Mutezile arasında önemli bir tartışma konusudur. Ehl-i Sünnet, ayette yer alan "nâzıra" ifadesini *ru'yet* (görmek) şeklinde anladığı halde, Mutezile aynı ifadenin *ru'yet* anlamında

---

[432] Hıcr (15), 47.
[433] Kamer (54), 54-55.
[434] Kur'an, cenneti *dâru's-selam* diye nitelemektedir. Bkz. Enam (6), 126; Yunus (10), 25. Cennetteki insanların güvende (selam) olduğunu haber veren diğer ayetler için bkz. Ra'd (13), 24; Hıcr (15), 46; Ahzap (33), 44; Yasin (36), 58; Kaf (50), 34; ayrıca bkz. Meryem (19), 62; Vakıa (56), 26.
[435] Vakıa (56), 89.
[436] Bkz. Meryem (19), 62; Vakıa (56), 25. Tur Suresi 23. ayet, cennette, boş söz yanında günah işlemeye yönelik davranışların da bulunmayacağını haber vermektedir. Bu ayet cennetteki içki konteksinde yer almaktadır. Nebe Suresi 35. ayet, cennette boş söz (*lağv*) ve yalanlama (*kizzâb*) işitilmeyeceğini bildirmektedir. Ümeyye de cennette yaşanacaklar açısından yukarıdaki ayetlere paralel şeyler söylemektedir: "Orada boş söz ve günah işleme (*te'sim*), helakı ve kınamayı gerektirecek iş yapan kimse yoktur." el-Hadîsî, 274; Schulthess, 52.
[437] Hıcr (15), 48; Fatır (35), 35.
[438] Bkz. Al-i İmran (3), 15, 162; Tevbe (9), 21; ayrıca bkz. Hadid (57), 20. Leyl (92), 19-20. Hadisler de Allah'ın rızasını en büyük nimet olarak sunmaktadır. Buhari, *Rikak*, 51, *Tevhîd*, 38; Müslim, *Cenne*, 9; Tirmizi, *Sıfatu'l-Cenne*, 18.
[439] Demombynes, 487.
[440] Manastırlı, İsmail Hakkı, *Telhîsu'l-Kelam fî Berâhîni Akâidi'l-İslam*, Mahmudbey Matbaası, İstanbul 1322, 103.

olmadığını ileri sürmektedir.[441] Kâdî Abdulcebbâr'a göre *nazar*, bakmak anlamına gelse bile, görme/ru'yet anlamına gelmeyecektir. Allah'ın görülmesi O'nun cisim gibi algılanması ile mümkün olabilir ki, böyle bir şey kabul edilemez. Ayette yer alan *vucûh*un (yüzler), nâzır olmakla vasıflanması genel ifade eder. Yani nâzır olan, (yüz gibi) insanın bir parçası değil, insanın kendisidir. İnsanın herhangi bir şekilde nâzır olmakla vasıflanması ile onun beklemesi/beklenti içinde olması (intizâr) de kasdedilmiş olabilir. *Nazar*ın yüzle ilgisi, dil açısından bilinen bir şey değildir. *Nazar*, gözle alâkalı olduğu zaman *ru'yet* anlamına gelmektedir. Bununla birlikte Enam Suresi 103. ayette "Gözler O'nu idrak edemez" ifadesinde gözlerle beraber kullanılan *idrak*, *ru'yet* anlamındadır. Ayette idrak nefyedilince, ru'yet de nefyedilmiş olmaktadır.[442] *ilâ Rabbihâ nâzıra* ibaresini ele alan Zemahşerî, mef'ûlün takdiminden hareketle ihtisas olduğu neticesini çıkarmaktadır. Buna göre anlam şu şekildedir: "Yalnız Rab'lerinden (iyilik) beklerler, başkasından değil." Kur'an'da ihtisas ifade eden başka örnekler de vardır. "Bu gün karar yalnız Rabb'inedir."[443] "Bu gün sevk yalnız Rabb'inedir."[444] "Dönüş yalnız Allah'adır."[445] *Bakma* ile *haşr*ın gerçekleşmeyeceği kanaatinde olan Zemahşerî, buradaki *nâzıra*ya verilen anlamın *haşr*a imkân tanıyan bir anlam olması gerektiğini belirtmektedir. Dilden de örnekler veren Zemahşerî, *nazar*ı, iyilik beklemek, beklenti içinde olmak şeklinde anlamaktadır. Buna göre müminler nimet ve iyiliği yalnız Rab'lerinden beklerler. Tıpkı dünyada yalnız O'ndan korkup, O'ndan umdukları gibi.[446] Müslüman dînî kültürün ilk dönemlerine kadar götürülebilecek olan bu tartışma,[447] ru'yeti ispat eden

---

[441] el-Eşâri, *el-İbâne*, 35 vd.; *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, I, 289. Ehl-i Sünnet'in ru'yetle ilgili müspet yaklaşımı ve temel argümanları için bkz. el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 77 vd.; el-Eş'arî, *el-İbâne*, 25 vd. İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, 104 vd. ; en-Nesefî, *Kitabu't-Temhîd*, 217 vd. Tunç, Cihat, *Sistematik Kelam*, E. Ü. Yy. Kayseri 1994, 138 vd.

[442] Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Muteşâbihu'l-Kur'an*, 673-674.

[443] Kıyame (75), 30.

[444] Kıyame (75), 12.

[445] Al-i İmran (3), 28.

[446] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 192.

[447] Ahmed b. Hanbel, ru'yeti reddeden kimsenin kafir olduğunu ve tevbesini istemek gerektiğini düşünmektedir. O kişi tevbeyi reddederse de katledilmelidir. Bkz. İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Huseyn Muhammed, *Akvâlun li'l-İmam Ahmed fi'l-Akîde Mecmûâtun min*

hadislerle[448] geliştirilmiş gözükmektedir. Çünkü Kur'an'da, ru'yeti ispat edecek nitelikte bir ayet mevcut değildir. Ancak ru'yet, Matta İncili'nin 5. bab 8. ayetinde açık ifadelerle yer almaktadır.

2. Nimetlerin Anlaşılması

Kur'an, yaygın şekilde cennet nimetlerine yer vermiş, çoğunlukla maddî bir anlatım tarzı tercih etmiştir. Daha ziyade muhataplarının dil ve kültürü ile ilgilendirilebilecek olan, onların beklentilerini karşılayan bu anlatım ve barındırdığı unsurlar, dünyadaki paralelleri ile karşılaştırıldığında bir takım anlama problemlerini beraberinde getirmektedir. Çünkü cennet ve orada yaşanacağı haber verilenlerle, bu gün insanın sahip olduğu beden yapısı yanyana getirildiğinde, belli zorluklar ortaya çıkmaktadır. En başta, cennette ebedî bir hayatın olduğu haberi ile bu gün sahip olunan bedenin değişmeye ve eskimeye açık oluşu ciddi bir çelişkidir. Aynı zorluk çok şiddetli azapların olduğu cehennem için de geçerlidir ve şu bedenin azaplar karşısındaki durumu, azaba ne kadar dayanacağı istifhamı, her dönem insanların zihnini meşgul etmiştir. Bilindiği gibi insanlar, önce dirilmeyi problem etmişler, bunun devamında da nimet ve azabın keyfiyeti üzerinde düşünmüşler, ama ne Kur'an, ne de Hz. Peygamber, ahirete dair keyfiyeti bilme taleplerine olumlu ve doyurucu karşılık vermemiştir. Bu durumun en önemli nedeni, dünyadan kesinlikle farklı olan ahiretin, dünyadaki mefhumlarla sınırlı bulunan zihinlere ulaştırılma imkânının bulunmayışıdır.

Ancak, daha sonra insan düşüncesinde meydana gelen gelişmeler, insanın ruh ve beden yapısına dair fikirlerin müslüman dünyada tanınması, cennette yaşanacağı bildirilenler ile, fizik dünyanın değişmeyen gerçeklerinin çatışması, ayrıca cennet ve cehennemin mekan olarak tasavvurunun mümkün görülmemesi vb. farzedilebilecek bir çok güçlük, cennet ve cehennemdeki nimet ve azabın anlaşılması hususunda farklı yaklaşımların ortaya çıkmasını bir anlamda zorunlu kılmıştır.

Tabakâti'l-Hanâbile l'İbni Ebî Ya'lâ, Akidetu Eimmeti's-Selef içinde, Dâru Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1995/1415, 51.

[448] İlgili hadisler için bkz. Buhari, *Menâkıb*, 16, 26; *Ezan*, 129; Ebû Davud, *Sunne*, 19; Tirmizi, *Sıfatu'l-Cenne*, 16.

Söz gelimi Cehm b. Safvan (ö. 128/745), ahirette mümin için altıncı bir his yaratılacağını, onunla nimet ve azabı hissedeceğini düşünmektedir.[449] Gazzâlî, ahiretteki lezzetlerin anlaşılmasında üç farklı gruba işaret etmektedir. İlk gruptakiler haşr, neşr, cennet ve cehennneme, şeriatın ifade ettiği gibi inanan, hissî lezzetleri -nikah, yeme dokunma, giyinme, bakma vs.- kabul eden, bilinemeyecek, akla-hayala gelmeyecek daha bir çok lezzetin de varlığını öngören, bunların ebedî olacağına inanan kesimdir ki, onlar Müslümanların tamamıdır. Hatta Gazzâlî'ye göre, peygamberlere tabi olan Yahudi ve Hıristiyanların da çoğunluğu bu gruba dahildir.[450]

İkinci grub, *aklî lezzet* diye adlandırdığı, keyfiyeti bilinemeyecek bir lezzet tasavvur etmektedir. Onlara göre hissî lezzetlerin haricî varlığı söz konusu değildir. Hissî lezzetlerin sadece uykudaki tahayyül gibi gerçekleşeceğini, uykudaki tahayyülün uyanma (tenebbuh) ile bozulduğunu, halbuki bu tahayyülün ebedî olacağını ileri sürmektedirler. Söz konusu yaklaşımı benimseyenler müslüman Felsefecilerin bir kısmıdır.

Üçüncü grup, hakikat ve hayal olarak hissî lezzetlerin varlığını reddetmektedir. Çünkü tahayyül ancak cismânî aletlerle gerçekleşebilir. Halbuki ölüm, beden ve nefs arasındaki ilgiyi koparmaktadır. Nefs, his ve hayal için aleti olan bedeni bir daha kullanamayacağı için, artık hissî hiç bir lezzet söz konusu değildir. Ancak hissî lezzetlerden daha büyük olan aklî lezzetler mevcuttur. Esasen dünyada da aklî lezzet ve elemler daha güçlü yaşanır. İnsan rezil olmamak için çaba gösterir. Gâlibiyet lezzeti için iki gün yemek yemeden satranç oynayabilir. Övgüyle anılmak için ölüm pahasına çok sayıdaki düşmana hücum edebilir. Anlaşılıyor ki, hissî lezzetler ahiretteki (aklî) lezzetlere göre son derece sınırlıdır (gâyetu'l-kusûr). Bunların iddialarına göre ahiretteki lezzetler, o lezzetleri anlayamayacak olan çoğunluk için, onların bildiği, tanıdığı hissî lezzetle temsil edilmiştir. Vezirlik ya da kadılık için öğrenim gören çocuk, bu iki şeyin lezzetini bilmemesi nedeniyle ona bildiği oyun ve oyuncaklar vaadedilir. Gazzâlî, bu son yaklaşımın Sufîler ve

---

[449] el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslamiyyîn*, I, 340.

[450] İbn Sina'nın tespitine göre, çoğunluk Hırıstiyanlar, ruhânî lezzet ve elem iddiasındadır. *Risâle Adhaviyye*, 40.

müslüman Felsefeciler tarafından savunulduğunu haber vermektedir.[451] Müslüman Felsefeciler, uhrevî lezzet ve elemleri hissî unsurlara dayalı temsiller alarak görünce,[452] ahiretteki sevap ve ikabı da ruhânî/aklî olarak düşünmüşlerdir.[453]

Gazzâlî, *Tehâfut*'te özellikle en son grubun yaklaşımını reddetmiştir. Gazzâlî ile birlikte diğer Kelamcılar da az önceki bakışa karşı çıkmış, daha ziyade literal bir yaklaşım sergilemişlerdir. Gazzâlî, müslüman Felsefecilerin hissî lezzet ve elemi inkar etmelerini, batınî yaklaşımla bir tutmuş, naslarda haber verilen bütün uhrevî unsurların (haşr, cennet, cehennem vs.) inkarı olarak anlamış, Batınîlerle birlikte onları da tekfir etmiştir.[454] Bu tekfire İbn Hazm,[455]İbn Teymiyye,[456] Alâuddin Tûsî (ö. 887/1482) gibi şahısların da katıldığını belirtmeliyiz.[457] Aslında Gazzâlî de genel kabul görmüş, hissî ve aklî lezzet ayırımını, aklî lezzetlerin üstünlüğünü[458] teslim etmektedir.[459] Ancak Gazzâlî, her iki lezzetin birlikte yaşanabileceğini, birinin diğerine alternatif olmadığını düşünmektedir.[460] Hissî unsurlarla anlatılan uhrevî zevk, elemler mümkün şeylerdir ve Allah'ın kudreti dahilinde bulunmaktadır. Dolayısıyla bunların tevili de gerekmeyecektir. Bilindiği gibi, cennet ve cehennemde yaşanacakların keyfiyeti konusundaki istifhamlar, Allah'ın kudretine yönelik vurgularla karşılanmıştır. Bu, hem Kur'an, hem de Hz. Peygamber tarafından tercih edilen bir yöntemdir.

Ahiretle ilgili haber verilenlerin mümkün cinsinden olduğu, Peygamber'in de bunların gerçekleşeceğini haber verdiği kanaati Râzî ve

---

[451] İlgili yaklaşımlar için bkz. el-Gazzâlî, *Mîzânu'l-Amel*, 5-8.

[452] İbn Sina, *Risâle Adhaviyye*, 50-51; Şeyh Bedreddin'e göre, cennet ve cehennemle ilgili olarak anlatılan şeylerin anlamı, açık anlamlarının dışındadır ve bu anlamları ancak seçkin kimseler anlayabilir. *Varidat*, 61; ayrıca bkz. Emir Ali, 171.

[453] İbn Sina, *Risâle fi İsbâti'n-Nubuvvât*, 88-89; *Risâle fi Sırrı'l-Kader*, 3; *Risâle fi'n Nefsi'n-Nâtıka ve Ahvâlihâ*, 187-188.

[454] el-Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtınıyye*, 152; *Tehâfutu'l-Felâsife*, 254; *el-İktisâd*, 157; *el-Munkız mine'd-Dalâl*, 147.

[455] İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-Furû'*, I, 16.

[456] İbn Teymiyye, *Mecmûatu'l-Fetâvâ*, IV, 192.

[457] et-Tûsî, Alâuddin, *Tehâfutu'l-Felasife*, 366.

[458] Augustinus, 207; İhvânu's-Safa, V, 172; Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, 51.

[459] el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 214; ayrıca bkz. er-Râzî, *Muhassal*, 234.

[460] el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 241.

Amîdî tarafından da tekrarlanmıştır.[461] Ebû Hanife, Allah'ın *gazab*ının O'nun *ukûbet*i, Allah'ın *rızası*nın da O'nun *sevab*ı olduğunun söylenemeyeceğini ifade etmektedir.[462] İbn Hakim Semerkandî ise, önce de ifade edildiği üzere, cennet ve cehennemle ilgili bir başka tevile işaret ederek; cenneti Allah'ın rızası, cehennemi de Allah'ın gazabı olarak anlayanların *mubtedi'* olduğunu ileri sürmektedir.[463] Sabûnî ve Aliyyulkârî de bahse konu nasların zahirinden ayrılmayı, *ilhad* olarak nitelemektedirler.[464] Bağdâdî, Allah'ın cennetteki lezzeti ve cehennemdeki elemi yaratacağı hususunda ümmetin icması olduğunu hatırlatarak,[465] ilgili naslar konusundaki lafzî yaklaşımın genelliğini öne çıkarmaktadır. Nitekim naslarda haber verilen hissî şeylerin, insanlar tarafından bilindiği şekilde vukuunu gerekli gören Fuzûlî, aksi takdirde Allah'ın haberi ile gerçekleşen şey arasında mutabakatın olmayacağını düşünmektedir.[466] Cennet ve cehennemde yaşanacak şeylerin *hâriku'l-âde* (olağan üstü) olduğunu düşünen[467] Şâtıbî, dünyadaki bedenle, ahiret için teklif edilen lezzet ve elem arasındaki güçlüğü, farklı bir yaklaşımla aşmaya çalışmaktadır. Buna göre, dünyadaki beden, ahirette yaşanacaklara *hâriku'l-âde* biçimde, dayanıklı kılınacaktır.

Haşrın mahiyeti üzerinde dururken, ahiretteki bedenin dünyadakinden farklı olacağını tespit etmiştik. Felsefî yaklaşımın hissî ve aklî/ruhânî lezzet ayırımı bir yana, esasen Kur'an da hissî ve manevî/ruhânî nimet ayırımı yapmaktadır.[468] Biz de konuyu ele alırken en son zikredilen ayırımı gözetmiş bulunmaktayız. İzmirli, İslam'ın ahiretle ilgili yaklaşımını, diğer dinlerin ahiret telakkîsinden ayırırken, onun cismî ve rûhî zevkler arasında denge kurmaktaki başarısına işaret etmektedir.[469] İnsanın ruh ve bedenden müteşekkil olduğunu hatırlatan Reşid Rıza, sadece rûhânî ba'sten söz edilmesinin Allah'ın bu seçkin (insan) varlık üzerindeki melekûtunu eksilteceğini belirterek, insanın hem

---

[461] er-Râzî, *Muhassal*, 232; el-Âmidî, *Gâyetu'l-Merâm*, 301.
[462] Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, 52.
[463] İbnu'l-Hakîm es-Semerkandî, 18.
[464] es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, 92; Aliyyulkârî, 230.
[465] el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 238-239.
[466] el-Fuzûlî, 83.
[467] eş-Şâtıbî, II, 490.
[468] Bkz. Tabbâra, 126-127.
[469] İzmirli, *el-Cevâbu's-Sedîd*, 50.

cismânî, hem de rûhânî lezzetleri idrak edebileceği kanaatini dile getirmektedir. O'na göre cismânî lezzetler kötü değildir. Kötü olan şey, aklî ve rûhî (ilim, irfan) lezzetleri terkedip, yalnızca cismanî lezzetlere yönelmektir. Felsefecilerin cismânî lezzetleri küçük görmeleri ise, Reşid Rıza tarafından Hintlilerin cismânî lezzetleri küçümsemelerine bağlanmaktadır. Hintlilerin nefs terbiyesi hususunda zor riyâzâtla bedene işkence yaptıklarını hatırlatan Reşid Rıza, hırıstiyan zahitlerin Hintlilerden etkilendiğini düşünmektedir. Bu hususta Yahudiler, Hırıstiyanların aksine katı bir hissî tavır sergilemiş, İslam ise insana bütün hakkını vererek, rûhî yönünü hayvânî yönüne tercih eden, itidalli bir yaklaşım geliştirmiştir.[470] Hırıstiyanların yaklaşımını belirginleştirmek isteyen Reşid Rıza, Matta İncili 6. babın sonunda yer alan ve bedenin ihmali anlamına gelebilecek olan ifadelere atıf yapmaktadır. Onun iddiasına göre, hırıstiyan zahitler, bu konuda Hintlilere tabi olduğu gibi haç, fida (keffaret) ve teslisde de onlara tabi olmuşlardır.[471]

Reşid Rıza'nın Felsefecilerle Hintlilerin cismânî lezzetlere bakışı arasında ilgi kurması, çok anlamlı gözükmemektedir. Eflatun'un Sokrates'e nispetle ortaya koymuş olduğu tespitlere bakacak olursak, zaten belirgin bir ruh-beden ayırımına kolaylıkla şahit olmaktayız. Sonra Filozoflar, "tenden tiksinmektedirler" ve "ruhların kendileri ile başbaşa kalmasını" istemektedirler. Ölüm de ruhun kurtuluşu için bir fırsattır.[472] Anlaşılan, Felsefecilerin tercih ettiği aklî lezzet unsuru kendi sistemlerinin zorunlu bir sonucudur.[473] Böylece ortaya çıkıyor ki, müslüman Felsefeciler tarafından savunulan aklî lezzetin Yunan düşüncesinde birebir simetrisi bulunmaktadır. Dolayısıyla söz konusu felsefî bakışın kendi kaynakları ile açıklanması daha doğru olacaktır.

Ahiretteki beden yapısı bu dünyadaki beden yapısından farklı (ve üstün) olacağı gibi, cennetteki nimetler de bu dünyadaki nimetlerden, isim bakımından benzeseler bile, farklı olacaktır. Nitekim Bakara Suresi 25. ayette cennetteki meyvelerle rızıklanan kimseler, o meyvelerin benzerleri ile daha

---

[470] Reşid Rıza, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 135.
[471] Reşid Rıza, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 135.
[472] Eflatun, *Fhaidon*, 22-23.
[473] Eflatun, aklî lezzetlerin hissî lezzetlerden daha üstün olduğunu dile getirmiştir. Bkz. *Devlet*, 362 vd.

önce rızıklandıklarını dile getirmektedir.[474] Ayette yer alan "benzerleri" ifadesi, buradaki meyvelerle oradaki meyvelerin aynı olamadığını göstermektedir. Nitekim İbn Abbas'a nispet edilen meşhur sözde, ahirette dünyadaki şeylerin ancak isimleri olduğu belirlenmektedir.[475] Bununla birlikte Kur'an, cenneti ve oradaki nimetleri mümkün mertebe insan zihnine yaklaştırmak istemiş, insanın bildiği ve ilgi duyduğu lezzetleri güçlü şekilde teleffuz etmiştir. Ruhânî lezzetleri, hissî lezzetlerden daha büyük olan cennet, son derece nezih ve huzurlu bir ortam olarak dizayn edilmiştir. Cennet, insanı cezbeden bir takım maddî unsurları içinde barındırmaktadır. Ancak bu, hiçbir zaman bayağı ve rahatsız edici bir tarzda sergilenmemiştir. Kur'an, cenneti ve içindekileri oluştururken insan gerçeğini göz önüne almış, cennetle ilgili taleplere de ideal bir form vermiştir. Kur'an, Fir'avn'un karısı ağzından cennette bir ev istetmiş, ama bu evin Allah'ın katında/yanında bina edilmiş olmasını da talebin önemli bir unsuru olarak dile getirmiştir: "...Rabbim! benim için, yanında, cennette, bir ev bina et! Beni Fir'avn ve işinden ve zalimler topluluğundan kurtar!"[476] Kur'an, son derece maddî ve hissî gözüken nimetlerle ilgili olarak, bu şekilde, ideal ve nezih bir talebin gerçekleşebileceğini, bunun yadırganmaması gerektiğini göstermektedir.

Kur'an, cennetteki hurileri, nikahlı eşler (karılar) şeklinde görmemektedir. Yine Kur'an, hurilerle cinsel ilişki tabirini tercih etmemektedir. Aksine huriler için "hayırlı ve güzel",[477] "temiz eşler"[478] gibi daha nezih ifadeler kullanılmaktadır. Bu takdirde iki ayrı cinsin yakınlıkları ve birliktelikleri, cinsel ilişki dışında, başka bir anlam ifade edebilir. Söz gelimi eşler birbiri için huzur kaynağı olarak görülebilir.[479] Nitekim, Draz, Kur'an'da hurilerle ilgili anlatımların, ahlakî nitelikleri fiziksel niteliklerin önüne

---

[474] İlgili olarak bkz. el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 42.

[475] İbn Abbas'ın sözü ile ilgili olarak bkz. İbn Rüşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, II, 870. İbn Abbas, İbn Rüşd'ün naklettiği sözde, "Ahirette, dünyadan yalnızca isimler vardır." demektedir. Beydâvî'nin İbn Abbas'a nispetle naklettiği söz ise şu şekildedir: "Cennette (dünyadaki) yiyeceklerin yalnızca isimleri vardır." *Envâru't-Tenzîl*, I, 42. İlgili olarak ayrıca bkz. Ebû Nuaym, II, 56.

[476] Tahrim (66), 10-12.

[477] Bakara (2), 55, 70.

[478] Bakara (2), 25; Al-i İmran (3), 15; Nisa (4), 57.

[479] Rum Suresi 21. ayette erkeklerin kendileri için yaratılan eşlerde huzur (sukûn) bulması ve eşler arasında ortaya çıkarılan sevgi (meveddet) Allah'ın ayetlerinden sayılmıştır.

geçirdiğini tespit etmektedir.[480] Belki de Kur'an, hurilerle ilgili olarak bu yönün belirginleşmesini istemiş, cinsel vurguyu açıkça dile getirmemiştir. Nitekim Mağribî, hurilerle eşleri arasında cinsel ilişki olacağı düşüncesini yadırgamaktadır: "Cennette hurilerle sağlanan zevkin hakikatı insan idrakince anlaşılmayan üstün bir lezzetin temsili olduğu onlara söylenirse, Kur'an'da tarifi yapılan hurilerin devamlı zikriyle hiç kimse alay etmeyecektir. O zaman mümin kadınlar semâvî yaratıklar olan hurilerin dağıttığı asıl lezzete sahip olmaya mümin erkeklerle iştirak ederler."[481] Ancak irşadî açıdan da değerlendirilen[482] ve cennet nimetleri ile ilgili abartılı anlatımlar içeren hadisler, hurileri fazlasıyla konu edinmiştir. Özellikle cennete giren erkeklere çok sayıda huri verileceği temasını içeren bu hadisler,[483] bir takım istihzâî tavırlara neden olabilecek nitelikler dahi kazanmış, hatta İslam kültüründe yer alan söz konusu huri tasavvuru, Hz. Peygamber'in ahlakî yapısı da dahil olmak üzere, genel müslüman ahlakı ve İslam'ın kadına bakışı ile ilgilendirilmiştir.[484]

Ancak tarihi bir gerçek olarak göz önünde bulunmaktadır ki, huri ilk defa Hz. Peygamber'le ve Kur'an'la ortaya çıkmış değildir. Aksine Hz. Peygamber'den önce Araplar ve Mekke toplumu tarafından da

---

[480] Draz, M. Abdullah, *Kur'an Ahlakı*, Çeviri: Emrullah Yüksel, Ünver Günay, İz Yayıncılık, İstanbul 1993, 205-206.

[481] Subhî es-Sâlih, *Ölümden Sonra Diriliş*, Çeviri; Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yy., İstanbul, 1992, 186.

[482] Gazzâlî, *İhya*'da cennet nimetlerini ve cehennem azabını, insanların dikkatini çekmek ve onları uhrevî hayata karşı daha duyarlı hale getirmek için, canlı bir üslûp deneyerek ele almaktadır. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, V, 181.

[483] Söz gelimi, bir hadis, cennete giren kimseye yetmiş iki eş verileceğini, bunlardan ikisinin huri olacağını, diğerlerinin de cehennem ehlinden miras kalacağını haber vermektedir. İbn Mace, *Kitabu'z-Zuhd*, 39. Bir başka hadis, hurinin bacağının yetmiş kat elbise altından görüleceğini, hatta kemik içindeki iliğin de görüleceğini öne sürmektedir. Tirmizî, *Sıfatu'l-Cenne*, 5. Cennetteki erkeklerin cinsel gücüne işaret eden bir hadis ise onlara yetmiş erkek gücü verileceğinden söz etmektedir. Tirmizi, *Sıfatu'l-Cenne*, 6. Yukarıdaki hadisler ve daha bir çok hadisin sıhhatı üzerindeki tartışmalar için bkz. İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, 244 vd. Ancak Reşid Rıza, ilgili hadisleri sahih görmemektedir. Reşid Rıza, İbn Kayyim'in bir erkek için iki eşten fazlasını öngören hadisleri sahih saymadığını tespit etmektedir. *Tefsîru'l-Menâr*, X, 548. İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*'ın 249. sayfasında, içinde iki eş geçen sahih hadislerden söz etmektedir. Ancak bir sonraki sayfada ise mümin için cennette iki eşten fazlasının olduğunu bir başka sahihayn hadisine dayanarak dile getirmektedir.

[484] Watt, Kur'an'ın hurilerle ilgili atıflarına, "Batı'da çok çeşitli anlamlar verildiğini" hatırlatarak, konunun istismar edildiğini belirtmektedir. *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, 183. İlgili olarak ayrıca bkz.Tor, 155.

bilinmektedir.[485] Ayrıca cennet tasavvuru ile birlikte huri unsuru, hıristiyan ve yahudi kültüründe yer aldığı gibi, bir vakıa olarak huri tekakkîsi Arap Yarımadası'nın dışına; İran kültürüne kadar götürülebilmektedir. Tor, cennetle ilgili olarak Kur'an'da yer alan maddî anlatımın doğrudan Hz. Peygamber'in şahsından kaynaklanmadığını, gerisinde katı (maddî) hıristiyan, yahudî kültürünün bulunduğunu öne sürmektedir.[486] Söz konusu maddî anlatımda belirleyici olan mesîhî dönem yahudî tasavvuru, o dönemde yaşanacak bolluk ve zevk içerisine cinsel zevki ve çoğalmayı (nüfusun artması) da almıştı.[487] Tor'un huri ile ilgili olarak Ehl-i Kitap kültürüne yaptığı atıflara göre, Suriye Kilisesi, cennette hurinin varlığını öngörmektedir.[488] Böylece Carra de Vaux'un kilise mozayiklerindeki cennet tasvirleri ve oradaki meleklerin Kur'an'daki cennet tasviri için ilham kaynağı olduğu ve melek tasvirlerinin Kur'an'da genç erkekler ve genç kızlar gibi düşünüldüğüne dair tespitleri anlamsız bir iddia olarak kalmaktadır.[489] Jeffrey'in ifadesine göre, Arap şiirinde bulunan huri kavramının, yabancı kaynaklı olduğunda batılı araştırmacılar hem fikir gözükmektedir. Hatta huri kelimesinin kökeni hakkında, başta Pehlevice olmak üzere bazı ihtimallerden söz edilmektedir.[490] Huri kelimesinin kültürel arka planı üzerine de konuşan Jeffrey, İran'da mevcut olan "cennet kızları" inancını öne çıkarmaktadır. Bu inanç, önce Hıristiyanlara sonra Kuzey Arabistan'daki hıristiyan Araplara geçmiştir.[491]

Kur'an'ın nüzûlü sırasında, o toplumda gözüken kadın-erkek ilişkisini, evlilik ve cinsel hayatı (çok karılılığın ve cariyeliğin mevcut olması) değerlendirdiğimiz zaman, söz konusu dönemin insanı için Kur'an'ın hurilerle ilgili anlatımı, kesinlikle bu günün kadın-erkek ilişkisi bakımından göründüğü gibi değildir. Toplumsal, bölgesel ve belli döneme dayalı bakışlardan kurtularak genel-geçer ölçülerle düşünüldüğünde, hurilerle ilgili konunun izahı

---

[485] Ümeyye, bir beyitinde huriyi Kur'an'daki kullanımına uygun olarak telaffuz etmektedir. "Orada zayıf, çocuk oyuncağı sûretli huriler, güneşi görmezler" el-Hadîsî, 273.
[486] Tor, 155.
[487] Tor, 155-156.
[488] Tor, 153-154.
[489] Carra de Vaux'un iddiaları için bkz. "*Djanna*", I, 1044.
[490] Jeffrey, 118-119.
[491] Jeffrey, 120. Massé de Kur'an'daki hurilerle ilgili anlatımda Mazdeizm tesiri olduğunu ileri sürmektedir. *L'Islam*, 112.

kolaylaşacaktır. Zaten Kur'an'daki anlatımdan ziyade, popüler müslüman kültürün hurilerle illgili abartılı anlatımı izaha muhtaç gözükmekte ve orada Kur'an'a da aykırı düşen unsurların temizlenmesi gerekmektedir.

Bilindiği gibi İbn Rüşd, ahiretteki lezzet ve elemlerin temsilinde şeriatların farklı tavırlar sergilediğini tespit etmektedir.[492] Şayet temsil, görünmeyenin görünenle anlatımı[493] ise, bu anlatım, Esed'in ifadesi ile ahiret ve dünya arasındaki farklılığa işaret ettiği gibi iki tecrübe arasında mukayese imkânı da tanıyacaktır.[494] Ahireti, ahiretteki lezzet ve elemi bize taşıyan bu temsîlî anlatım biçimi, kullandığı kelime, kavram ve objelerle insan zihni ve ahiret arasında ilgi kurmakta başarılı olmakla birlikte problem şudur; bu temsillerle bütünüyle mücerred manalar, muşahhas eşyaya mı yüklenmiştir? O takdirde söz konusu kelime, kavram ve objeleri boşa çıkaracak nitelikte geniş bir yorum, metni zorlamak ve onu anlamsız kılmak olacaktır. Kur'an'ın anlatımına getirilecek literal bir yaklaşım ise, içindekiler ile birlikte dünyayı ahirete taşımak demektir.

Kur'an'ın genel olarak ahiretle ve özelde cennet ve nimetleriyle ilgili zikrettiği şeyleri birebir dünyadaki benzerleriyle karşılayamayacağımıza göre, ilgili ifadeleri hakikate hamletmekten ziyade, bu ifadelerin bu günden gerçekliği tam bilinemeyen unsurları gösterdiğini kabul etmeliyiz. İkbal'e göre Kur'an'daki benzetmeler benzetilen şeyin bir gerçek olduğunu ortaya koymakta, onun mahiyetini ve şeklini açıklamamaktadır.[495] Çünkü "gerçeklik, sembolik kalıptan daha fazla bir şeydir."[496]

Cismânî lezzeti ihmal edemeyen Abduh, Reşid Rıza ve Mağribî, bahse konu lezzetin mahiyetine dair bir belirsizliğin varlığından söz etmektedirler.[497] Bu yaklaşım tarzı, aslında tecrübe imkânı dışında bir alana dönük anlatım çabasının, dil açısından ciddi yetersizlikler içinde olduğunu kabul etmektedir.

---

492 İbn Rüşd, *el-Keşf*, 120-121.
493 Zemahşerî, bu tarifi, Zeccâc'a nispet etmektedir. *el-Keşşâf*, II, 362.
494 Esed, 1331.
495 İkbal, 168.
496 Watt, *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, 56.
497 Abduh, *Cuz'u Amme*, 7; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I, 232-233; el-Mağribî, 84-85. Bu üç bilim adamının konuyla ilgili tavırlarının tespiti için bkz. Gardet, *Dieu et la Destinée de L'Homme*, 377.

Tabiî olarak bu yetersizlik, insanın zihin yapısı için de bahis konusu yapılabilecektir. Çünkü insan, ancak mahdud tahayyül ve tasavvur kabiliyetine sahip bulunmaktadır. Dolayısıyla ahirete ve cennette yaşanacak olanlara yönelik anlama çabaları, çoğunlukla indî yorumlar olarak kalacaktır.

3. Cehennem Azabı

Kur'an, *azap* kelimesini dünyadaki ceza için de kullanmış olmasına rağmen[498] kelimesinin yaygın kullanımı uhrevî (ikap) ceza için gerçekleşmiştir.[499] Azap, *men'* (engel olmak) anlamındadır.[500] Bir kimse oruçlu olmadığı halde yemediği zaman, *azebe er-racul* denir.[501] Tatlı suya *el-azb* denilmesi,[502] susuzluğu engellemesi nedeniyledir.[503] *el-Azâb* ise, ceza (ikap) olarak gerçekleşmese bile, büyük bir acıya isim olmuştur. Günah işleyen kişi tekrar aynı günaha yönelmekten, maruz kalacağı o acı nedeniyle, kendisini engellemektedir.[504] Ahiretteki kötü karşılığa isim olmuş *azap* kelimesi yanında, *ikap* ve yine engel olmak anlamındaki *nekâl*[505] kelimeleri de azap anlamında kullanılmaktadır. Ama azap, diğer iki kelimeden daha umûmîdir.[506] Kur'an'da "büyük azap",[507] "acı veren azap",[508] "aşağılayıcı azap"[509] "şiddetli azap"[510]

---

[498] Enfal (8), 32, 68; Tevbe (9), 26; 101; Ahkaf (46), 24.

[499] İlgili çok sayıdaki ayetlerden bazıları için bkz. Bakara (2), 10; Al-i İmran (3), 4; Nisa (4), 56; Fatır (35), 7; Zümer (39), 47; Ahkaf (46), 21; Tur (52), 7; Maaric (70), 1.

[500] İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, I, 304. İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 509-510; el-Cevherî, I, 178; İbn Manzûr, I, 584.

[501] İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 509.

[502] İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 509; el-Ezherî, II, 321; İbn Manzûr, I, 583.

[503] ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, I, 164.

[504] ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, I, 164; ayrıca bkz. *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II, 60. Rağıb el-İsfehânî *azab* ve *ta'zîb*in (azaplandırma) hangi kökten geldiği konusunda farklı yaklaşımlar olduğunu tespit etmektedir. Buna göre, *azbu'r-racul*, kişinin kendisini, yemekten ve uykudan alıkoyması demektir. *Ta'zîb* ise, kişiyi aç ve uykusuz bırakmaktır. *Azab*ın kaynağı toz-toprak anlamındaki *el-azib* kelimesi de olabilir. *Ta'zîb*, kişiyi hastalandırmak, gözüne toz-toprak atmak sûretiyle kişinin hayatındaki tadı gidermek demektir. Azap, *azebetu's-savt* (kamçının ucu) anlamındaki kelimeden de gelmiş olabilir. Bu takdirde *Ta'zîb*, kamçıyla vurmayı çoğaltmak, vurmak anlamındadır. *Mufredât*, 555.

[505] Bkz. Müzzemmil (73), 12; Naziat (79), 25.

[506] el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 24.

[507] Bkz. Bakara (2), 114; Tevbe (9), 101; Nahl (16), 106.

[508] Bkz. Bakara (2), 104; Maide (5), 36, 73; Tevbe (9), 79, 90; Hacc (22), 25; Mücadele (57), 4.

[509] Bkz. Al-i İmran (3), 178; Nisa (4), 14; Lokman (31), 6; Ahzab (33), 57; Zuhruf (44), 30.

[510] İbrahim (14), 2; Sebe (34), 46; Fatır (35), 7; Şura (42), 16.

"devamlı azap"[511] vb. nitelemelerle dile getirilen azap, Kur'an'da tek başına yer aldığı gibi, "azâbu'n-nâr",[512] "azabu cehennem",[513] "azabu yevmin kebir" (büyük günün azabı),[514] "azabu yevmin elîm" (acı veren günün azabı)[515] vb. izafetler içinde de yer almıştır.

a. Maddî Azaplar

Cehennem içinde maddî ve manevî görünümlü değişik azaplar olmakla birlikte, *nar*/*ateş* oradaki en belirgin azap şeklidir. Kur'an'da en çok zikredilen kelimelerden biri olan *nar*, bütün bir cehennemi ifade edebilecek kadar güçlü ifadelerle sunulmaktadır. Cehenneme isim olan bir çok kelime de doğrudan ateşle ilgili gözükmektedir.

Kur'an, *ateşe girmekten*,[516] *ateşin insana dokunmasından*,[517] *insanların karınlarına ateş yemelerinden* (doldurmaları),[518] *ateşe yaslanmaktan*,[519] *ateşin yüreklere işlemesinden*[520] söz ettiği gibi, bir kısım ayetlerde de ateşin şiddetine işaret etmektedir. Söz gelimi Kur'ân, "insanları taşlarla birlikte cehennemin yakıtı olarak" zikretmektedir.[521] Taşların cehennem yakıtı olarak dile getirilmesi, Mâturîdî'ye göre, ateşin şiddetine yönelik bir vurgudur.[522] Ateşin ahiretteki en belirgin ceza şekli oluşunu hatırlatarak, onun anlamını daha sonraki bir konuya bırakıp, cehennemdeki diğer azap şekillerine geçmek istiyoruz.

Kur'an'daki simetrik anlatım, belki de en belirgin olarak, cennet ve cehennem anlatımında kendini göstermektedir. Cennet ve cehennem arasındaki simetrik zıtlık bu anlatımın önemli bir unsurudur. Söz gelimi, cennette yiyecek varsa, cehennemde de yiyecek vardır. Kur'an, cenneti ve oradaki nimetleri

---

[511] Tevbe (9), 68; Yunus (10), 52; Hud (11), 39; Zumer (39), 40; Şura (42), 45.
[512] Bakara (2), 126; Al-i İmran (3), 16, 191; Haşr (59), 3.
[513] Furkan (25), 65; Zuhruf (43), 73; Mülk (67), 6; Buruc (85), 10.
[514] Bkz. Hud (11), 3.
[515] Hud (11), 26.
[516] Al-i İmran (3), 192.
[517] Al-i İmran (3), 24.
[518] Al-i İmran (3), 10.
[519] Nisa (4), 30, 56; A'lâ (87), 12; Ğaşiye (88), 4; Leyl (92), 4; Mesed (111), 3.
[520] Hümeze (104), 7.
[521] Bakara (2), 24; Tahrim (66), 6.
[522] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 721a.

nuzûl (konak/konaklama) diye adlandırdığı gibi, cehennemdeki en bilinen yiyeceklerden biri olan *zakkûm ağacı*nı (bitki) da *nuzû*l diye nitelemiş, *nuzûl* olarak cennet mi hayırlı yoksa *zakkûm ağacı* mı? diye de sormuştur.[523] Râğıb İsfehânî *nuzûl*ü, misafir için hazırlanmış yemek diye tarif etmektedir.[524] Cehennemlikler bu bitkiden (zakkûm) yiyecek, karınlarını dolduracaklardır.[525] Zakkûm, "maden eriği ve suyun kaynaması gibi" karınlarında kaynayacaktır.[526]

Kur'an, *zakkûm*dan söz ettiği zaman Kureyş bunun ne anlama geldiğini tam olarak kavrayamamıştır. Çünkü onlar *zakkûm*u, hurma ve kaymaktan yapılma bir yemek olarak biliyorlardı.[527] *Zakm* kökü ise, çok yemek, yemekte aşırı gitmek anlamındadır. [528] İbn Dureyd, *zakkûm*un -şayet müştak ise- bu kökten türemiş olabileceğini belirtmektedir.[529] Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in *Müsned*'indeki bir habere göre Ebû Cehl, istihzâî bir şekilde, "Muhammed bizi zakkûm ağacı ile korkutuyor" dedikten sonra, "Kaymak ve hurma getirin ve yiyin (tezakkamû)!" demiş,[530] bunun üzerine Kur'an, *zakkûm ağacı*nın zalimler için fitne olduğunu dile getirmiş, *zakkûm ağacı* ile ilgili olarak yukarıda yer alan tehditlerden söz etmiştir.[531] Müşrikler, cehennemin dibinden biten bu ağacın ateşle yanyana zikrini anlamsız bulmuşlar, ateşin ağacı yakacağını düşünmüşlerdir.[532] Ancak artık anlaşılıyor ki, Kur'an'ın zakkûm ile kastettiği şey, Arapların bildiği yemek değil, yine Kur'an'ın haberine göre tadı ve kokusu kötü bir ağaçtır.[533] Muhibbî daha başka bilgiler yanında zakkûmun çölde yetişen, yasemin gibi çiçekleri bulunan bir ağaç olduğu bilgisini vermektedir.[534]

---

[523] Saffat (37), 63.
[524] er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 80. Ayrıca bkz. İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 695.
[525] Saffat (37), 64-65.
[526] Duhan (44), 45-46.
[527] İbn Manzûr, XII, 267.
[528] İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 330. İbn Dureyd, *zakm* kökünün süt içmekte aşırı gitmek anlamına geldiğini tespit etmektedir. Bkz. *Cemheratu'l-Luğa*, II, 823.
[529] İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, II, 823.
[530] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I, 374; el-Muhibbî, II, 90.
[531] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I, 374; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVI, 141.
[532] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 342.
[533] er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVI, 141.
[534] el-Muhibbî, II, 90.

Mâturîdî, zakkûmun cehennem dibinden bitmesini ve ateşe rağmen yanmamasını, suda yaşayan canlıların durumuyla izah etmek istemektedir. Karadaki hayvanlar suda helak oldukları halde, denizde doğan hayvanlar suda helak olmamaktadır.[535]

Zakkûmun tomurcuklarını, "şeytanların başlarına" benzeten ayet (Saffat, 37/65) ise aslında muhataplarının zihnindeki bir tanımlamaya yönelik bulunmaktadır.[536] Diğer insanlar gibi Araplar da, melekleri en güzel sıfatlarla tahayyül ettikleri halde, şeytanları en çirkin sûretlerle tahayyül ediyorlardı. Dolayısıyla Kur'an'ın, söz konusu ağacın çirkin görünümünü, "şeytanların başları"na teşbih etmesi, çirkin görünümün vurgusunu amaçlamaktadır.

Cehennemde teklif edilen diğer iki yiyecekten bir de *dari'*dir.[537] Aslında *dari'*, Arapların bildiği bir tür dikendir ve develer dahi bu dikeni yemek istemezler.[538] *Dari'*, cehennemdeki kimselere yaramayacak, onların açlığını gidermeyecektir.[539]

Ğıslîn de cehennemdeki yiyeceklerden biridir.[540] Bu kelime cehennemdeki kimselerin vücutlarından akacak şeylerin ismi olarak anlaşılmıştır.[541] Ancak İbn Abbas, *ğıslîn*in ne olduğunu bilememektedir.[542] Mâturîdî, *ğıslîn* yanında, *dari'* ve *zakkûm*un da insanlar tarafından bilinmeyen şeylere isim olabileceğini dile getirmektedir. Nitekim *Zakkûm*, Araplar tarafından dünyada çirkin ve kötü bulunan bir şeye isim olarak verilmediği halde, ahirette çirkin bir yiyeceğin adı olarak sunulmaktadır.[543] Kur'an, sıvı

---

535 el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 561b.

536 er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVI, 142. Araplar, çirkin görünümlü (sırtında çıkıntılar bulunan) yılanları *şeyâtîn* diye adlandırmaktadır. Çirkinlik bu yılanların başları ile temsil edilmiş olabilir. Ayrıca Araplar kötü bir görünüm karşısında *şeytânu'l-hamâta* tabirini kullanmaktadırlar. Yine *ruûsu'ş-şeyâtîn*, bilinen ve başı çirkin olan bir bitkidir. *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVI, 142.

537 Ğaşiye (88), 6.

538 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 236; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXXI, 152; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 591; er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 506.

539 Gaşiye (88), 7.

540 Hakka (69), 36.

541 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 154; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 523.

542 er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXX, 116.

543 el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 737b.

olmasına rağmen ğıslîn için hem *taam* hem de *ekl* (yemek) tabirini kullanmaktadır.[544]

Yukarıda zikredilen iki yiyecek de Kur'an'ın değişik iki ayrı yerinde cehennemin tek yiyeceği olarak geçmektedir: "Onlar için dari'den başka yiyecek yoktur."[545] "Ğıslîn"den başka yiyecek yoktur."[546] Zemahşerî bu problemi, "Cehennemde azaplar çeşitli, azap görenler de tabaka tabakadır. Onlardan bir kısmı zakkûm, bir kısmı *dari'* bir kısmı da *gislîn* yerler" diyerek aşmak istemektedir.[547] Ancak Kur'an'ın genel üslûbu açısından baktığımız zaman görüyoruz ki, bu tür ifadeler yiyeceği ve onun niteliklerini öne çıkarmak içindir. Ayrıca her inen vahyi kendi başına değerlendirdiğimizde, Kur'an'ın öne çıkardığı söz konusu her bir yemek, o ifadelerin içinde yer aldığı her bir vahyin inişi sırasında haber verilen tek yemektir.

Cennetteki içeceklere karşılık cehennemde de içecekler vardır. Ancak bu içecekler içerisinde kaynar su anlamına gelen[548] *hamîm*, aynı zamanda "cehennemliklerin üzerine dökülecek, onların karınları içindekiler ve derileri eriyecektir."[549] Muhammed Suresi 15. ayet, cennetteki su, süt, şarap ve bal ırmaklarını zikrettiği gibi, bu ırmaklara mukabil olarak cehennemdeki *hamîm*i de cehennemlikler için içecek şeklinde sunmaktadır: "Hamîmi içenlerin bağırsakları parçalanacaktır."[550]

*Hamîm*le beraber *gassâk* kelimesi de iki ayette cehennemliklerin içeceği olarak zikredilmektedir.[551] Soğuk ve kötü kokulu anlamındaki *gassâk*ın muarrap olduğu ve Türkçe kökenli olduğu iddiaları yanında,[552] Arapça olduğu

---

[544] Hakka (69), 36-37.
[545] Ğaşiye (88), 6.
[546] Hakka (69), 36.
[547] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 236.
[548] İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 156.
[549] Hacc (22), 19-20; ayrıca bkz. Duhan (44), 48; Vakıa (56), 54, 93; Nebe (78), 25.
[550] Kur'an, daha başka ayetlerde de *hamîm*i cehennemliklerin içeceği olarak öne çıkarmıştır. Bkz. Enam (6), 70; Yunus (10), 4; Sad (38), 57; Vakıa (56), 54, 93; Nebe (78), 25. Saffat Suresi 67. ayette haber verildiğine göre, *zakkûm* yiyenler, üzerine *hamîm* içeceklerdir.
[551] Sad (38), 57; Nebe (78), 25.
[552] el-Cevâlikî, 107; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 139; el-Muhibbî, II, 316.

ve “yakacak kadar soğuk” anlamına geldiği de öne sürülmektedir.[553] Gecenin *gassâk* diye adlandırılmasının nedeni gündüzden daha soğuk olmasıdır.[554]

İbn Fârîs’in “kanlı irin”[555] diye tarif ettiği *mâun sadîd*, cehennemdeki içeceklerden bir tanesidir.[556] Onlar bu suyu içmek isteyecekler, ama su boğazlarından aşmayacaktır.[557] Cehennemde yardım isteyen kimselerin yüzü maden eriği (*el-muh*l) gibi bir su ile kavrulur ve yine o su, aynı zamanda kendileri için bir içecektir.[558] Ğâşiye Suresi 5. ayette ise *aynun âniye*den (sıcak kaynak) söz edilmektedir. Ateşe yaslanan cehennemlikler sonra bu kaynaktan içeceklerdir.[559] Kur’an’da cehennemlikler için öngörülen sıcak su, hıristiyan kültüründe de mevcuttur.[560]

Cennetteki elbiselere karşılık cehennemliklerin de elbiseleri vardır. Ama bu elbiseler ateşten[561] ve katrandandır.[562]

Cehennemliklerin el ve ayakları kelepçeli, zincirli[563] ve cehennemlikler birbirine bağlıdır.[564] Cehennemlikler için demir çengeller de vardır.[565]

---

553 el-Cevâlikî, 107-108; el-Muhibbî, II, 316.

554 er-Râzî, Zeynuddin, 363. Cehennemde, ateş yanında soğuk azabın olduğuna da işaret eden Domambynes, eski Arap şiirinde Necid gecelerinin dayanılmaz soğuğundan söz edildiğini hatırlatarak, iki olgu arasında ilgi kurmaya çalışmaktadır. *Mahomet*, 491.

555 İbn Fâris, *Mucmelu’l-Luğa*, 409; ayrıca bkz. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 477.

556 İbrahim (14), 16.

557 İbrahim (14), 17. Ayetin tercümesinde tercih ettiğimiz anlatımın dayanağı olarak bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 371.

558 Kehf .(18), 29.

559 Ğâşiye (88), 4-5. Ayrıca Rahman Suresi 44. ayette *hamîm ân* tabiri yer almaktadır. Cehennemliklerin, cehennemle *hamîm ân* arasında dönüp duracakları bildirilmektedir. Söz konusu terkip suyun sıcaklıktaki son haddini ifade etmektedir. Bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 49; el-Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, II, 455.

560 Watt, *Kur’an’a Giriş*, 183.

561 Hacc (22), 19.

562 İbrahim (14), 50. Ayette “gömlekleri (serâbîl) katrandandır” tabiri yer almaktadır. Gömlek anlamındaki *serâvîl* tabirinin Farsça mı yoksa Arapça mı olduğu konusunda farklı fikirler vardır. İbn Manzûr, XI, 334; el-Muhibbî, II, 128. Katranın maddesi *ebhel* adı veilen bir ağaçtan elde edilmektedir. Kaynadıktan sonra uyuz develer bu simsiyah, sıcak ve kötü kokulu madde ile boyanmaktadır. Develer bahsedilen maddenin sıcaklığını çok derinden hissetmektedir. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 384-385; *er*-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XIX, 151-152; el-Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, I, 523-524.

563 *el-Ağlâl* (kelepçeler) ve *es-selâsil* (zincirler) tabirlerinin geçtiği ayetler için bkz. Araf (7), 157; Ra’d (13), 5; Sebe (34), 33; Ğafir (40), 71; Yasin (36), 8; İnsan (76), 4. Kur’an, bir ayette zincirin yetmiş zira’ olduğunu haber vermektedir. Bkz. Hakka (69), 32. Bilindiği gibi Araplar, yetmiş sayısını kesretten kinaye saymaktadır. Bkz. el-Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, II, 523; el-Mağribî, 87.

564 İbrahim (14), 49.

565 Hacc (22), 21.

Cennetteki gölge gibi cehennemde de gölge bulunmaktadır. Ancak söz konusu bu gölge cennettekinin aksine, gölgelemeyecek ve alevden korumayacaktır.[566] Kolayca görülebileceği gibi, cehennemdeki gölge de Kur'an'daki simetrik anlatımın belirgin bir örneğidir.

Kur'an, cehennemdeki bu maddî azap unsurları haricinde daha ziyade psikolojik baskı anlamına gelebilecek bir takım manevî azap şekillerinin varlığını da haber vermektedir.

b. Manevî Azaplar

Dehşet sahneleri içeren cehennem tasvirleri ile dünyadaki insanı baskı altına alan Kur'an, bu psikolojik baskının ahirette ve tabiî olarak cehennemde de devam edeceğini göstermektedir. Her şeyden önce cehennemdeki azap sonsuzdur.[567] Ayrıca, cehennemden çıkış olmadığı gibi,[568] oradaki azap hafiflemeyecek,[569] insanların üzerine her taraftan ölüm (ölümcül azaplar) geldiği halde,[570] insanlar da ısrarla ölmek istedikleri halde,[571] ölüm hiçbir şekilde gerçekleşmeyecektir.[572] Cehennemdeki azaba dair ortaya konulan bu tespitler, azaba maruz kalanlar için, ilave bir azap olarak görülmelidir.

Kur'an, cehennemliklerin çok güçlü şekilde nefes alış-verişlerinden (zefîr/şehîk) bahseder.[573] *Zefîr*, nefesin toplanması, *şehîk* de *zefîr*in zıddı, yani nefesin bırakılmasıdır.[574] Eşeğin anırmasının başlangıcı zefîr, devamı da *şehîk* diye adlandırılır.[575] Mâturîdî, *zefîr* ve *şehîk* üzerindeki anlama şekillerini dile getirirken, *zefîr*in hiç bir şey anlaşılmayan inleme ve sızlanma olduğunu,

---

[566] Murselat (77), 30-33. Vakıa Suresi 43-44. ayetler cehennemlikler için siyah bir gölgeden söz etmektedir. O gölge soğuk olmadığı gibi hoş (kerim) da değildir.
[567] İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Bakara (2), 39, 81; Nisa (4), 14; Yunus (10), 52; Secde (32), 14; Fussilet (41), 28.
[568] Bakara (2), 167; Maide (5), 37.
[569] Bakara (2), 86, 162; Al-i İmran (3), 88; Nahl (16), 85; Fatır (35), 36.
[570] İbrahim (14), 17.
[571] Furkan (25), 13; Zuhruf (43), 77.
[572] Fatır (11), 106; Zuhruf (43), 77.
[573] Hud (11), 106; Enbiya (21), 100.
[574] İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 330; er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 448; İbn Manzûr, IV, 324-325.
[575] İbn Manzûr, IV, 324-325; el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 287b.; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XVIII, 62.

*şehîk*in de yüksek ses olduğunu öne çıkaran bir görüşe yer vermektedir.[576] Cehennemdekiler orada çokça yalvardıktan sonra onlardan tıpkı acı çeken hayvanların sesi gibi hiç bir şey anlaşılmayan *zefîr* ve *şehîk* (inleme, sızlanma) duyulacaktır.[577]

Zefîr ve şehîk cehennem için de kullanılır. Cehenneme girenler cehennemin bu ürkütücü sesini duyacaklardır.[578] Kur'an, cehennemin kişileştirilmesine (teşhıs) devam ederek, onun zefîr ve şehîkinden başka, *gayza*sı (öfke)[579] ve *tegayyuzu* (öfkelenme) olduğunu da haber vermektedir. Cehenneme girecek olan kimseler, cehenemin sesini ve öfkesini duyacaktır.[580] Hatta cehennem öfkeden çatlamak üzeredir.[581]

Yukarıdaki ifadeler dünyada yaşayan kimseleri, davranışları bakımından baskı altına almayı hedeflemiş olabilir. Ama aynı ifadelerin ahirette tekabul edecekleri gerçeklikler göz önüne alındığında, cehennemi hak eden kimseleri ciddi manevî yıkımların beklediği reddedilemeyecektir.

Kur'an, elleri ayakları bağlanmış olarak cehennemin dar yerine atılan insanların ölümü arzuladıklarını haber vermektedir.[582] Cennetteki genişliğe rağmen, cehennemin darlığı ve dar bir yerde bağlı şekilde bulunma, ölümün arzu edilişi, bedenî azabın ötesinde daha güçlü bir azabın varlığı anlamına gelmektedir.

Cennetteki nimetlerin en büyüğü Allah'ın rızası olduğuna göre, ahiretteki en büyük azap ve hüzün kaynağı da rızanın mukabili olan Allah'ın *sahat*ı, yani O'nun gazabıdır. Kur'an'a göre Allah'ın gazabına muhatap olan kimsenin yeri cehennemdir.[583] Yine, Allah'ın rızasına eren kimse ile Allah'ın gazabına maruz kalıp, cehenneme giren kimse eşit değildir.[584] Ancak Kur'an, *Allah'ın rızası*nın en büyük nimet oluşunun aksine, *Allah'ın sahatı*nı, en büyük

---

576 el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 287b.
577 el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 287b.
578 Cehennemin *zefîr*i için bkz. Furkan (25), 12. Cehennemin *şehîk*i için bkz. Mülk (67), 7.
579 Mülk (67), 8.
580 Furkan (25), 12.
581 Mülk (67), 8.
582 Furkan (25), 13. Ayette yer alan *mukarranîn* tabirinin "elleri ayakları bağlanmış" anlamına geldiği hususunda bkz. el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 136.
583 Enfal (8), 16; Şura (42), 16.
584 Al-i İmran (3), 162.

azap olarak sunmamaktadır. Ama Kur'an'daki simetrik anlatım tavrını takip edecek olursak, Allah'ın gazabını en büyük azap ya da en büyük mahrumiyet olarak telakkî etmek yanlış olmayacaktır.

Allah, cehennemdeki kimselere bakmayacak,[585] onları tezkiye etmeyecek[586] ve onlarla konuşmayacaktır.[587] Allah'ın cehennemdeki kimselerle ya da cehenneme girecek kimselerle konuşmaması, Allah'ın gazabından kinayedir.[588] Allah'ın söz konusu kimselere bakmaması; onlara iltifat etmeyerek onları önemsememesi,[589] onları tezkiye etmemesi de yine onları bağışlamamak sûretiyle günahlarından temizlememesi, kurtarmamasıdır.[590] Birbiriyle ilgili olan bu üçlü psikolojik baskı aynı ayette haber verilmektedir.[591] Kur'an, cehennemde azaba maruz kalan kimselerin büyük bir utanç (hizy) yaşayacağından da söz etmektedir.[592]

4. Azap Olarak Ateş ve Azabın Anlaşılması

Cehennem, hemen bütün dinlerde ürkütücü azaplarla doludur. Ehl-i Kitap ve Cahiliyye Araplarında olduğu gibi Kur'an da cehennemi diğer azap türleri yanında özellikle ateşle ilgili azaplar üzerine kurmuştur. Hatta *en-nâr* (ateş) tabiri çoğunlukla cehennemin bir diğer ismi alarak Kur'an'da yer almıştır.

"Yakıcı, latif bir cevher"[593] olan ateş, dünyada yaşayan insanlar tarafından çok yakından bilinmektedir. Ancak Kur'an'ın ateşle ilgili vurguları,[594] Hz. Peygamber'e nispet edilen hadislerde yer alan ve cehennemin

---

585 Al-i İmran (3), 77.
586 Bakara (2), 174; Al-i İmran (3), 77.
587 Al-i İmran (3), 77.
588 er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VIII, 116; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 116.
589 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 439; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VIII, 116-117; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 116.
590 er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VIII, 117; İbn Manzûr, XIV, 358.
591 Al-i İmran (3), 77.
592 Tevbe (9), 63; Fussilet (41), 16.
593 el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 214.
594 Ateşin şiddetini gösteren bazı ayetler için bkz. "Ateş, kalplere işleyecektir." Hümeze (104), 7. "Ateş, elbise gibi insanı saracaktır." Hacc (22), 19. "Katrandan gömlekleri olacak ve ateş yüzlerini kaplayacaktır." İbrahim (14), 50. "İnsanlarla birlikte taşlar da ateşin yakıtıdır." Bakara (2), 24; Tahrim (66), 6. Cehennemdeki ateş, hiçbir şeyi bırakmayarak, derileri kavuracaktır. Müddessir, (74), 28-29.

ateşini niteleyen kimi ifadeler, cehennemdeki ateşin dünyadaki ateşten farklı ve ona göre çok güçlü olduğunu haber vermektedir.[595]

Cehennemdeki azabın genellikle ateş üzerine kurulması, insanın ateş karşısındaki zayıflığı, ateşle ilgili ürküntüsü düşünüldüğünde çok anlamlı gözükmektedir. Esasen Kur'an'dan önceki dînî kültür de ateşin bu güçlü yanını keşfetmiş, cehennem azabında ateş imajını ihmal etmemiştir.[596] Çünkü bedeni ile ilgili acı ve işkence tahayyül ettiği zaman, insana en korkunç gelen işkence türü ateşle yapılan işkencedir. Nitekim İbn Rüşd; cehennemin, insana en çok acı duyacağı şey ile temsil edildiğini belirtmektedir.[597]

Kur'an'daki güçlü ve dehşetli azap tasvirlerini, bu arada ateş eksenli cehennem anlatımını insanların dünyadaki tavırlarıyla ilgili görebiliriz. Söz konusu anlatımın ahirette hangi gerçekliği karşıladığı tartışması bir yana, ilgili anlatımın henüz dünyada yaşayan insanlar üzerinde ciddi bir tesiri söz konusudur. Böylece güçlü nimet ve azap vurgusu karşısında insanların doğru davranışlara yönelmesi kolaylaşacaktır.[598]

Ateş, insanlar tarafından bir başka özelliği ile de bilinmektedir. Bu da ateşin tezkiye (temizleme) yanıdır.[599] Ateşin bu tezkiye yanı günah kirlerine bulaşmış insanların ateşle temizleneceğini telmih edebilir.

Azap ve ateşle ilgili nasların anlaşılmasında tıpkı nimet ve lezzetle ilgili nasların anlaşılmasında olduğu gibi farklı yaklaşımlar mevcuttur.

Sadece ruhânî bir meâdı öngören bakış açısı, tabiî olarak aklî elemi savunacaktır. İbn Sina kötü nefslerin (el-enfus er-redîe) dünyada kendileri için tasvir edilen ikapla karşılaşacaklarını, hayâlî sûretlerle gerçekleşecek olan ikabın hislerle gerçekleşecek ikaptan (etkisi bakımından) daha aşağı olmadığını

---

[595] Bir hadise göre dünyadaki ateş, cehennemdeki ateşin yetmiş cüzünden bir cüzdür. Tirmizi, *Sıfatu'l-Cenne*, 7-8; Malik b. Enes. *el-Muvatta*, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1412, *Kitabu Cehennem*, 57/1. Başka bir hadise göre de cehennemdeki ateşin rengi siyahtır. Malik b. Enes, *el-Muvatta*, *Kitabu Cehennem*, 57/2.

[596] Matta (3), 12; (25), 41; Markos (3), 29); (9), 48; Vahiy (20), 15; Luka (3), 17; Augustinus da cehennemdeki ateş ve işkenceden söz etmektedir. *İtiraflar*, 104.

[597] İbn Rüşd, *el-Keşf*, 120.

[598] Derveze, *Kur'an'u'l-Mecîd*, 166.

[599] Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, S. D. Ü.Yy., Isparta 2002, 28; ayrıca bkz. İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, 382.

düşünmektedir.[600] Yani İbn Sina'ya göre ruhanî ateş (en-nâr'r-ruhânî), cisim olan ateşe göre daha fazla acı vericidir.[601] Buna delil olarak da, zaman zaman uykudaki sıkıntıların, hissî sıkıntılardan daha güçlü yaşandığını hatırlatmaktadır. Ahirette gerçekleşecek olan, engellerin azlığı, nefsin tecerrüdü nedeniyle, uykuda gerçekleşenden daha güçlü ve istikrarlı (devamlı)dır. İbn Sina, uykuda ve uyanıklık (yakaza) halinde görülen sûretin, nefisteki resm (mürtesem) olduğunu belirterek, bunlardan birinin içten (batın) başlayıp orada nefste yerleştiğini, diğerinin de dışta (haric) başlayıp nefse ulaştığını, nefste resm oluştuğu zaman da müşahede (idrak)nin gerçekleştiğini ifade etmektedir. İbn Sina, gerçekte lezzet duyulan ya da eziyet çekilen şeyin, nefsteki bu resm olduğunu, hariçte mevcut olmadığını, zatî sebebin de bu resm olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre dışarıdaki (haric) arizî sebeptir, sebebin sebebidir. Bu, bayağı şekâvet ve saâdettir. Kutsî nefisler, bu hallerden uzak bulunur, olgunluk (kemal) ile lezzetlere ulaşır, gerçek lezzetlere dalar, artık geriye bakmaz, memleketinden bütünüyle uzaklaşır. Şayet nefiste itikad ve ahlak olarak böyle izler bulunursa nefs, o söz konusu izlerden kurtulana kadar eziyet çeker ve yüce (illiyyîn) derecelere ulaşamaz.[602]

Kur'an'daki ahiretle ilgili anlatımı, bu arada azapla ilgili anlatımı, literal bir bakışla ele alan, Kur'an'da genel olarak naslarda teklif edilen sevap ve ikabın mümkün cinsinden olduğunu, onların gerçekleşmesi önünde (aklî, dînî) hiç bir engel bulunmadığını düşünen Kelamcılar, yukarıdaki yaklaşımı reddetmişlerdir. Her iki taraf bakımından nimetlerin anlaşılmasında geçerli olan argümanlar, ikabın anlaşılması hususunda da geçerlidir. Yalnız Alâuddin Tûsî, ebedî yanma ile ebedî hayatın birlikte düşünülemeyeceğini öne süren ve aslında bu durumu ruhânî meâdın bir argümanı olarak gören Felsefecilerin yaklaşımını, bir istib'ad (uzak sayma) olarak anlamaktadır. Alâuddin Tûsî, oldukça ilginç bir şey söylemektedir. Ona göre *semender*[603] adı verilen hayvan,

---

600 İbn Sina, *en-Necât*, II, 159.
601 İbn Sina, *el-İşârât*, IV, 27-28.
602 Bkz. İbn Sina, *en-Necât*, 155-160.
603 Demîrî (ö. 808/1405) *semender*i Çinliler ve Hintlilerce bilinen bir hayvan olarak tanıtmaktadır. Bkz. ed-Demîrî, Kemaluddin Muhammed b. Musa b. İsa, *Hayatu'l-Hayevâni'l-Kubrâ*, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (ty) II, 47. Muhibbî'ye göre

ateş içerisinde canlılığını uzun süre devam ettirmektedir.[604] Kelâmî bakış, Kur'an'daki cehennem ve azapla ilgili anlatımın imkânsız bir takım unsurlar içermediğini savunmaktadır.

Her iki yaklaşımın iddiaları bir yana, dünyadaki şartlarla ahiretteki şartlar aynı olmayacaktır. Nitekim Abduh, Reşid Rıza, Mağribî de bu fikri öne çıkarmaktadır.[605] Aynı zamanda nimet ve azabın keyfiyeti konusunda bu günden giderilemeyecek bilinemezlikler bulunmaktadır.[606]

Cehennemdeki azabın iki belirgin unsuru mevcuttur. Bunlardan biri azabın ürkütücü yanı diğeri de korkunç azap ve işkencenin devamıdır. Azabın devamını şimdilik bir kenara bırakacak olursak, ürkütücü ve insanı dehşete sevkeden, dünyadaki cinayet her ne olursa olsun, o cinayete karşılık ağır bulunabilecek bu azap ifadelerinin literal bir şekilde ele alınması, tıpkı nimetlerin anlaşılmasında olduğu gibi, bir takım problemler ortaya çıkarmaktadır. Her şeyden önce söz konusu güçlü ikabın dünyadaki bedenlerle birlikte düşünülmesi mümkün görünmemektedir.

Bu, önemli bir anlaşılma problemi olmakla birlikte, azapla ilgili daha temelli problemler de söz konusudur. Râzî'nin tespitine göre kimileri Kur'an'daki azabın sırf korkutmak (tahvîf) için gelmiş olduğunu ileri sürmektedir. Acı vermek (i'lâm) gerçekleşemez. Çünkü azap, faydasız bir zarar vermedir. Dolayısıyla bu çirkin bir iş olacaktır. İkabla birlikte Allah için bir fayda meydana gelmeyeceği gibi, azaba maruz kalan kimse ya da bir başkası için de bir fayda hasıl olmayacaktır.[607] Kimilerine göre de Allah, insanların dünyadaki davranışları ve neticeleri bakımından her türlü fayda ve zararın dışında bulunduğuna göre, kul dünyadaki davranışları ile kendisine zarar verse bile, bundan dolayı aynı kimseye azap edilmesi hikmetli bir iş değildir.[608] Bazıları da cebrî bir bakışla, dünyada insanlar tarafından gerçekleştirilen fiillerin, Allah'ın fiilleri gereği ortaya çıktığını ileri sürerek, bundan sonra

---

semender, kuş ya da fareye benzer, ateşin yakmadığı bir hayvancıktır. Tüylerinden yapılan mendil de ateşte yanmamaktadır. *Kasdu's-Sebîl*, II, 154.

604 et-Tûsî, Alâuddin, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 364; ayrıca bkz. el-İcî, III, 497.

605 Abduh, *Cuz'u Amme*, 73; Reşid Rıza, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 137; el-Mağribî, 87.

606 Abduh, *Cuz'u Amme*, 174; Reşid Rıza, *el-Vahyu'l-Muhammedî*; 137; el-Mağribî, 88.

607 er-Râzî, *Usulu'd-Dîn*, 122.

608 er-Râzî, *Usulu'd-Dîn*, 123.

Allah'ın inanlara azap etmesini uygun bulmamaktadır.[609] Bahse konu bu itirazlar, azabın mahiyetinden öte doğrudan azabın anlamına yönelik bulunmaktadır. Yine aynı itiraz ekseninde Russell, günah denilen şeylerin bir takım itibari kabuller olduğunu, birinin günah saydığı şeyi diğer bir kimsenin günah saymadığını dile getirerek, günahların cezaları için düşünülen cehennemin de bütünüyle anlamsız hale geldiğini ileri sürmektedir.[610] Ayrıca o, Hz. İsa'nın öngördüğü ebedî cehennem azabını ahlakî bir problem olarak ele almış, İsa'nın kendisi ile aynı fikri paylaşmayan muhataplarını dünya ve ahiret azabı ile tehdit etmesini erdemsizlik saymıştır. İnciller'de cehennem ateşinin geçtiği yerlere de atıf yapan Russell, ateşi günahın cezası olarak gören bu öğretiyi zulüm öğretisi şeklinde tanımlamıştır.[611]

Russell'in yaklaşımı anahatları ile değerlendirildiğinde, semavî kültürün genel iddialarına yönelik bir itiraz içerdiği görülebilir. Ancak Russell, dînî iddianın bir bütün olarak ele aldığı Tanrı, alem, insan, insanın ahlâkî tercihleri, sevap-ceza, nimet-azap vb. unsurları birbirinden ayırarak aralarındaki ilgiyi koparmaktadır. Söz gelimi Hz. İsa, muhataplarının karşısına birbirine eşit farklı tercihlerden birinin sahibi olmak sıfatıyla çıkmamaktadır. Aksine o, yegâne doğrunun sahibi olarak hareket etmektedir. Dolayısıyla Hz. İsa'ya yönelik itiraz, bütün bir varlık üzerindeki iradenin -hadsiz ve haksız olarak- yok sayılmasıdır. Netice itibariyle dînî iddianın ateşe dayalı uhrevî tehditleri, ilk başta böyle bir temele dayanmaktadır.

Şiblî, sevap ve azabın iyi ve kötü işleri tabiî olarak takip ettiğini belirterek, iyi işler sonunda ruhta bir rahatlama meydana geldiği halde, kötü işler sonunda, ruhun daralıp sıkıştığını dile getirmektedir. Azap nedeniyle Allah'ın intikam aldığını savunanlara karşı da Şiblî, ancak zarar gören varlığın intikam alacağını, halbuki günahların çoğalması vb. şeyler yüzünden Allah'ın zarar görmediğini savunmaktadır. Yine Şiblî, günahların azabını, zehir içen bir hayvanın ölmesi gibi düşünmektedir. Ya da doktorun ilaç verdiği hasta ilacı

---

609 er-Râzî, *Usûlu'd-Dîn*, 123.
610 Russel, *Bilim ve Din*, 163.
611 Russel, *Niçin Hıristiyan Değilim*, 21-22.

içmezse zarara uğrar. Hastanın zarar görmesi, sakınmaması nedeniyledir. Doktor zararlı şeyleri yasaklamasaydı da o zarar görecekti.[612]

Kur'an'daki ürkütücü hatta dehşete düşürücü cehennem anlatımının, belli ölçüde Ehl-i Kitap kültüründe ve Cahiliye Arap toplumunda mevcut olduğu hatırlanırsa -ki Kur'an, Cahiliye şiirinde de bulunan[613] bir çok kelime, kavram ve ifade kalıplarını, ilgili anlatımına dahil etmiştir- bu anlatımın tarihî, dînî, kültürel ve toplumsal alt yapısının mevcut olduğunu söyleyebiliriz.

Cehennemle ilgili anlatımın ürkütücülüğünün belirginleşmesinde ve bunun fazlasıyla tekrar edilmesinde, Mekke'deki mümin toplulukla müşrikler arasında yaşanan mücadele de etkili olmuş gözükmektedir. Kur'an, her türlü insaf ölçüsünü terkederek, müminlere baskı yapan müşriklere karşı uhrevî tehditlerini sıklaştırmıştır. Çünkü cehennemi ve oradaki azabı bize anlatan ifadeler gelecekte vukuu düşünülen bir vakıayı hikaye etmekten daha farklı, tehditkâr bir üslûp sergilemektedir. Ağır bir şekilde suçlanan ve vahiy tarafından hırpalanan[614] müşrik muarızlar, müminlere karşı uyguladıkları baskıların ve işkencelerin daha ağırı ile, hem dünyada yaşarken hem de dünyadan sonraki hayatta karşı karşıya gelecekleri konusunda çok defa uyarılmışlardır.[615] Müminler, kendilerine baskı kuran müşriklerle ilgili bu

---

[612] Şiblî, Numânî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, Çeviri: Muhammed Takî Fahr Dâî Keylânî, Tahran 1329, 120-121. Şiblî'nin yaklaşımı Gazzâlî'nin bakış açısı ile beraber değerlendirilebilir. Bkz. *Kitabu'l-Madmûn bih*, 11.

[613] Ümeyye'nin şiirlerinde cehennem yerine *nar* kelimesi çok defa yer almıştır. Bkz. el-Hadîsî, 182, 220, 222, 238. Ayrıca yine cehennemin adlarından *cahîm* kelimesi (el-Hadîsî, 222), *naru's-semûm* (el-Hadîsî, 182) kelimesi de Ümeyye tarafından teleffuz edilmiştir. Cehennemle ilgili olarak *telazza* fiiline (el-Hadîsî, 182), *Selâsil* ve *ağlâl* (zincirler ve bukağılar) (el-Hadîsî, 226), *surâdık* (ihata eden duvar vb.) kelimelerine de Ümeyye'nin beyitlerinde rastlamaktayız. İbn Hişam, I, 227.

[614] Söz gelimi Kalem Suresi 10-15. ayetler arasında Kur'an'a karşı mücadeleyi misyon edinmiş kimseler, çok ağır ifadelerle suçlanmaktadır. Onların toplumsal statüleri ve saygınlıkları da dahil olmak üzere, gerçek yüzleri deşifre edilmektedir. Bu ayetlerin müşriklerden Velid b. Muğire ya da el-Esved b. Abd Yeğus veya el-Ehnas b. Şerik'le ilgilendirmesi (bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 142), ayetlerin Kur'an'a muarız olan kimselerle ilgili bir profile işaret ettiği gerçeğine aykırı değildir: "Çok yemin eden aşağılık, insanlarla alay eden, laf taşıyan, hayrı engelleyen, azgın günahkar, kaba ve neticede de soysuz olan kimseye tabi olma! Mal ve oğullara sahip oldu diye kendisine ayetlerimiz okunduğu zaman 'eskilerin masalı' dedi".

[615] Önceki dipnotta Kalem Suresi'nin 10-15. ayetlerinde, kişiliği üzerinde konuşulan şahsın, hemen sonraki ayette, hortumu üzerinden damgalanacağı belirtilmektedir. Bu durum söz konusu şahsın en büyük aşağılanmaya maruz kalacağını göstermektedir. Bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 143. Ayrıca bkz. Müddessir, (74), 11-30.

ürkütücü sözleri duyunca, cennet ve içindeki nimetleri duymak kadar, belki ondan daha fazla bir teselli hissetmişlerdir. Müşrikler de ilgili ifadelere kayıtsız değildir. Bu nedenle günümüz insanı için abartılı gelebilecek azap ifadeleri, o gün iman-küfür mücadelesinin her iki tarafında yer alan kimseler için yaşanan gerçeklerle birlikte değerlendirildiğinde, çok daha kolay anlaşılmakta ve yadırganmamaktadır. Vahyin geliş sürecine şahitlik eden ilk dönem Müslümanlarından sonra, iman konusu olan bu ifadeler ,ancak iman konusu olmaları bakımından değerlendirilebilir. İfadelerdeki abartılı anlatım ve üslûp, vahyin indiği dönemle, Arap dilinin anlatım özellikleriyle, o bölgedeki insanın cehennem tasavvuru ile ilgilendirilmeli, söz konusu ifadelerin haber verdiği şeyin gerçekliği, anlatım üslûbu ve dil ile ilgili özelliklerden soyutlanarak anlaşılmalıdır.

Kur'an, azabın keyfiyetine dair insanların zihnine gelebilecek istifhamları konu etmemiş, bunları cevaplandırma yoluna gitmemiştir. Ama azabın nasıl gerçekleşeceğini, bedenin o dehşetli ateş azabına nasıl dayanacağını anlamaya çalışanların tasavvurlarına yardımcı olmak istemiştir. Söz gelimi Kur'an, derileri kavrulan cehennemliklerin azabı tatmaları devam etsin diye, derilerinin (culûd) yenileriyle değiştirileceğinden bahsetmektedir.[616] Ağır işkence ve azaplara karşı insanın hayatta kalıp kalmayacağı zihinleri meşgul ederse Kur'an, cehennemdeki insanın ölmeyeceğini[617] ama onun büyük bir sıkıntı içinde olacağını (ne ölü ne de diri)[618] haber vermektedir.

Ahiretin dünyadan farklı şartlara sahip olduğunu ve azabın keyfiyeti hakkında bir takım bilinemezliklerin bulunduğunu öncelikle hatırda tutarak, gelinen son noktada şu tespiti yapmak yerinde olacaktır: Bu gün bütün olarak insanlar, dinlerin cehennem azabı ile ilgili katı işkence ve azap ifadelerini literal bir tarzda ele almaktan kaçınmakta, azabı, neticesi itibariyle de anlamlı

---

[616] Nisa (4), *56.*
[617] Zuhruf, (43), 77.
[618] Taha (20), 74; A'la (87), 13. Araplar, büyük bir sıkıntı karşısında *lâ yemût ve la yahya* "ne ölü ne de diri" tabirini kullanmaktadırlar. et-Taberî, III, 194; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXXI, 147.

olacak şekilde tevil etmek eğilimini tercih etmektedirler.[619] Bu, genel olarak din mensuplarının literal yaklaşımlardan artık oldukça rahatsızlık duyduğunu göstermektedir.

Ancak, ahiretle ilgili diğer ifadeler yanında, cehennemle ilgili ifadelerin de sembolik olduğunu öne sürmek, ahireti ve orada yaşanacakları bu dünyanın şartlarına hapsetmek anlamına gelebilir. Yani ahirette yaşanacak şeyleri, lafzın hakiki anlamı dışında, ama yine de bu dünyadaki anlatım ve anlama araçları çerçevesinde oluşturulmuş anlama biçimlerine sıkıştırma zorunluluğu mevcut değildir. Aksine bu dünyada bulunan işleyiş, dışarıdan bir müdahele ile oluşturulmuşsa ve söz konusu müdahele, "yaratma" tabiri ile tarif edilebilecek kadar keskinse, ahirette gerçekleşecek işleyiş ve orada yaşanacaklar da yine keskin bir şekilde oluşturulabilir, şartları da dünyadaki şartlardan farklı olabilir. Nitekim Kur'an, oradaki şartların farklılığına işaret etmektedir. Dolayısıyla nimet ve azap da dahil olmak üzere, ahirette yaşanacaklar, oluşacak bu yeni şartlara bağlı olarak anlaşılmalıdır.

II. AHİRET YAŞAMININ SONSUZLUĞU PROBLEMİ

A. SONSUZLUĞUN KUR'ANÎ KAVRAMLARI

Kur'an, ahiretteki hayatın sürekliliği için en çok *huld* kökünden fiil ve isimleri tercih etmektedir. *Huld* kökünün türevleri hem cennet, hem de cehennemdeki nimet ve azabın devamlılığı için kullanılmaktadır.[620] Kur'an, dünyadaki hayatın sonsuz olmadığını da *huld* kökünün olumsuzu ile ifade

---

[619] Badham; Budiz, Hinduizm, Hırıstiyanlık ve İslam'da mevcut olan azap imajlarını olgusal bulmayan ve daha ziyade sembolik kabuleden yorumlara işaret etmektedir. "*Ölüm ve ölümsüzlük*", 177-178. Watt, Hırıstiyanlık ve İslam da ahiretle ilgili bütün unsurların (sevap ve ıkab da dahil) sembolik olduğuna dair yaklaşıma yer vermektedir. Hırıstiyanların sembolik bakış açılarına örnek olarak şu pasaj belli bir fikir verecektir: "En dindar ve ince düşünceli Hırıstiyanlar günahlarının farkında olma durumunun (en azından başlangıçta) kendilerini çok rahatsız edeceğinin farkındadırlar. Günah ve hatalarının Tanrı'nın planınının bir parçası olduğunu ve O'nun tarafından bağışlandığını, O'nun iradesine yardım için kullanıldığını gördükten sonra ancak, O'nun huzurunda olmayı katlanabilir bulacaklardır. Buna karşılık, Tanrı'nın sevgisi ve merhametinden habersiz ve gafil olanlar O'nun huzurunda rahatsız olmaya devam edeceklerdir ve belki asıl cehennem işkencesi de bu olacaktır." *Günümüzde İslam ve Hırıstiyanlık*, 183-184.

[620] Kur'an'da yer alan çok sayıdaki ayetlerden bazıları için bkz. Bakara (2), 25; Al-i İmran (3), 107; Maide (5), 80; Yunus (10), 26; Tevbe (9), 22; İbrahim (14), 23; Furkan (25), 16; Gafir (40), 76; Mücadele (58), 22; Teğabun (64), 9; Beyyine (98), 6.

etmektedir.[621] Kur'an'da Hz. Peygamber'e hitaben, "Senden önce hiçbir beşeri sonsuz (huld) kılmadık. Şayet sen ölürsen, onlar kalacaklar (hâliden) mıdır?"[622] ifadeleri yer almaktadır. Araf Suresi 176. ayette de bu kökün fiil hali, meyletmek, yakın olmak, yapış(ıp kal)mak anlamlarına gelmektedir.[623]

Araplar, *huld/hulûd*u bozulmaya (fesad) açık bulunmayan, olduğu gibi kalan ve değişmesi geciken şeyler için kullanmaktadır.[624] İhtiyarlık alameti göstermeyen kimse için *racul muhalled* denilmektedir.[625] Nitekim, üzerine tencere konulan ocak taşları, değişmediği ve uzun süre aynı şekilde kaldığı için *el-havâlid* diye adlandırılmaktadır.[626] Yine dağlar ve taşlar da *el-havâlid* diye adlandırılır.[627] Bu, bekâlarının devamından dolayı değil, uzunca kaldıkları içindir. Aynı zamanda Araplar, bir yerde sürekli kalmayı, oradan ayrılmamayı da *huld* ile dile getirmektedirler.[628] Cennetteki *huld* ise, Râğıb el-İsfehânî'ye göre her şeyin olduğu gibi, bozulmadan bekâsı (devamı)dır.[629] Askerî, *hulûd* ve *devam*ı ayırarak, *devam*ı bütün vakitlerde bekâ (bulunuş/var oluş)nın sürmesi (istimrar) olarak, *hulûd*u ise, bekânın bir başlangıç vaktinden sonra devam etmesi olarak tespit etmektedir.[630]

Kur'an, cennet ve cehennemdeki bulunuşu, *huld* köküyle ifade ettiği gibi, bazı ayetlerde *huld*u *ebeda* zarfı ile de desteklemektedir.[631] İbn Fâris, *ebed*i, *dehr* kelimesiyle karşılamakta,[632] bununla uzun zamanı

---

[621] Ad kavmini imana davet eden ve onları çeşitli şekilde uyaran Hz. Hud, Şuara Suresi 129. ayette "sanki kalacakmışsınız gibi bir takım iş yerleri ediniyordunuz" ifadesini kullanmaktadır. Yine Hümeze Suresi 3. ayetteki *huld* kökü aynı anlamda kullanılmıştır. Antere de bir beyitinde bahsettiğimiz *huld* kelimesini kullanmıştır: "Ey savaşta hazır bulunduğum ve lezzetlere yöneldiğim için beni kınayan kimse! (şayet bunları yapmasam) Sen bana kalıcılık (huld) sağlar mısın?" ez-Zevzenî, 60.

[622] Enbiya (21), 34.

[623] Bkz. el-Ferâhîdî, IV, 232; el-Cevherî, II, 469; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 130.

[624] er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 291; el-Fîrûzâbâdî, *Besâir*, II, 559.

[625] İbn Fâris, *Mucmelul-Luğa*, 220.

[626] el-Ferâhîdî, IV, 232; er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 292; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, II, 559.

[627] el-Ferâhîdî, IV, 232.

[628] Bkz. İbn Manzûr, III, 164; el-Cevherî, II, 469.

[629] er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 292.

[630] el-Askerî, 111.

[631] Cennetteki ebedî kalış için bkz. Nisa (4), 57; 122; Maide (5), 119; Tevbe (9), 22, 100; Teğabun (64), 9; Talak (65), 11; Cehennemdeki ebedî kalış için bkz. Nisa (4), 69; Cin (72), 23.

[632] İbn Faris, *Mucmelu'l-Luğa*, 41.

kastetmektedir.[633] Arapların vahşi hayvanlara *el-evâbid* demeleri[634] ise, onların kendiliklerinden, tabiî şekilde, ancak bir afetle öldükleri ve bu nedenle uzun yaşadıklarına dair bir inançtan kaynaklanmaktadır.[635]

Ebed, bir yerde ikamet etmek anlamına da gelmektedir.[636] Dilde bu şekilde kullanılıyor olsa bile *ebed*, Râğıb İsfehânî'nin ifadesine göre, ezelin mukabili olarak bölünmeyen, uzun zamandan ibarettir. Söz gelimi *zemanu kezâ* şeklindeki bir izafetle, sınırlı bir zamanı ifade etmek mümkün oluğu halde, *ebedu kezâ* şeklinde bir izafet mümkün değildir.[637] Cürcânî *ebed*i, "gelecek (müstakbel) yönünde, sonsuz şekilde takdir olunan zamanlarda vücûdun devamıdır" diye tarif etmektedir. Ona göre, *ezel* ise, "geçmiş (mazi) yönünde, yine sonsuz şekilde takdir edilen zamanlarda vücûdun devamı"dır.[638] Yani *ebed*, sonu düşünülmeyen müddettir.[639]

Cennette ve cehennemde kalınacak süre *muks* kökü ile[640] ve yine cehennemdeki bulunma *lubs* kökü ile[641] de dile getirilmektedir. İbn Fâris, bu iki kelimeyi birbiri ile açıklamakta, *muks*un *tevakkuf* ve *intizar* (bekleme) anlamında olduğunu da tespit etmektedir.[642]

Kur'an, ahiretteki hayatın devamlılığını, *fenâ*nın zıddı olan ve bir şeyin *ilk hali üzere kalması* anlamına gelen[643] *bekâ* kökünün isim ve fiil halleri ile de dile getirmektedir. Cehennemdeki azabın devamı,[644] cennetteki nimetin devamı ve kalıcılığı,[645] dünyaya nisbetle ahiretin devamlılığı, *ebkâ* (daha devamlı)[646] tabiriyle ifade edilmekte, bu şekilde dünyadaki hayatın geçiciliği yanında, yine dünyada yaşanan elem ve lezzetlerin geçiciliğine vurgu yapılmaktadır.

---

633 İbn Faris, *Mucmelu'l-Luğa*, I, 34.
634 el-Ferâhîdî, 8, 85; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, I, 34; *Mucmelu'l-Luğa*, 41-42; el-Ezherî, XIV, 207-208; el-Cevherî, II, 439.
635 Bkz. İbn Manzûr, III, 68.
636 el-Ezherî, XIV, 207; İbn Manzûr, III, 68.
637 er-Râğıb el-İsfehâni, *Mufredât*, 59; el-Fîrûzâbâdî, *Besâir*, II, 176.
638 el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 2.
639 el-Cürcanî, *et-Ta'rîfât*, 3.
640 Kehf (18), 3; Zuhruf (43), 77.
641 Nebe (78), 23.
642 İbn Fâris, *Mekayîsu'l-Luğa*, V, 228, 345.
643 er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 138. Ayrıca bkz. İbn Manzûr, XIV, 79.
644 Taha (20), 127.
645 Taha (20), 131; Kasas (28), 60; Şura (42), 36.
646 A'la (87), 17.

B. NİMET ve AZABIN SÜREKLİLİĞİ

Kur'an, mümin ve kafirleri cehennemle tehdit etmiş, müminlere cennet vaadetmiş, nimet ve azabın devamlı olduğunu da, sıkça tercih ettiği simetrik anlatımın bir gereği olarak öne çıkarmıştır.

Kur'an, nimet ve azabın devamını daha ziyade *huld/hulûd* ile dile getirmekte,[647] *ebedâ* zarfı da nimet ve azabın devamındaki vurguyu güçlendirmek için kullanmaktadır.[648] Ehl-i Kitap kültüründe de ebedî nimet ve azap anlayışı mevcuttur.[649]

Kur'an, ahiretteki nimetin kesilmeyeceğini, devam edeceğini ısrarla vurgulamaktadır.[650] Yine Kur'an'a göre cehenneme girecek olanlar da bir daha çıkmayacaktır.[651] Kur'an'daki bu en son tespit, cehennemle tehdit edilen müminlerin bulunduğu düşünüldüğünde izahı gereken bir durumun varlığını haber vermektedir.

Kelam ekolleri, söz konusu problemi çözmek için öncelikle iman ve küfür kavramlarını tanımlamışlar, buna göre cehenneme giren mümin ve kafirlerin orada kalışlarının sürekli olup-olmadığını belirlemeye çalışmışlardır. Kur'an'ın açık beyanına dayanan sünnî bakış açısı, Allah'ın şirk/küfür dışındaki her günahı (zenb) bağışlanabileceğini ilke olarak benimsemektedir.[652] Önce de dile getirildiği gibi Ehl-i Sünnet, gerekçesinde farklı yaklaşımlar sergilemiş olsa bile, küfrün affedilemeyeceği hususunda ittifak halindedir.[653] İmanı amelden ayırmayan, ameldeki ihmali küfür sayan Hariciler, cehenneme girecek kimselerin orada ebedî kalacağını iddia etmektedir.[654] Mutezile de büyük günah işleyen müminlerden tevbe etmeden ölenlerin, cehennemde ebedî

---

647 İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Nisa (4), 14; Tevbe(9), 63; Yunus (10), 52; Furkan (25), 69; Zümer (39), 72; Hadid (57), 12; Bakara (2), 25; Al-i İmran (3), 107.

648 İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Nisa (4), 57, 122, 169; Maide (5), 119; Tevbe (9), 100; Ahzab (33), 65; Teğabun (64), 9; Cin (72), 23.

649 Bkz. İşaya (27), 19; Daniel (12), 2-3. Ebedî ateş için bkz. Matta (3), 12; (25), 41; Vahiy (20), 15; Markos (3), 29; Luka (3), 17. Ayrıca bkz. Augustinus, 250; Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 64.

650 Fussilet (41), 8; İnşikak (84), 24; Tin (95), 6.

651 Bakara (2), 85; Araf (7), 40; Maide (5), 37.

652 Nisa (4), 48.

653 el-Eş'ârî, *Kitabu'l-Luma'*, 129.

654 el-Bağdâdî, *el-Fark*, 348; en-Nesefî, *Kitabu't-Temhîd*, 356.

kalacağını ileri sürmektedir.[655] Yetim malı yiyen (Nisa, 4/10), mirastaki haddi tanımayarak, Allah'a ve Rasûl'üne isyan eden (Nisa, 4/14) müminler cehennemle tehdit edilmektedir. Mutezile'nin öngördüğü tevbe şartına karşı çıkılarak, ayetlerde tevbe şartının olmadığı ve tevbe etseler bile bu müminlerin yine de cehennemde kalacağı iddia edilirse, Kâdî Abdulcebbâr, tevbe şartının akılla bilineceğini ileri sürmektedir. Çünkü yaptığını telafi etmek isteyenin cezalandırılması caiz değildir.[656] Nisa Suresi'nin 14. ayetinde Allah ve Rasûl'üne isyan edenlerin cehenneme girecekleri ve orada (hulûd) kalacakları haber verilmektedir. Haricîler, bu konudaki yaklaşımları için az önce zikri geçen ayeti esas almaktadır. Onlara göre her günah (büyük/küçük) isyandır.[657] Kâdî Abdulcebbâr da vaîdle ilgili naslardan söz ederken, Nisa Suresi'nin 14. ayeti ile birlikte, "Kötülük (seyyie) yapan karşılığını görür..." (Nisa, 4/123), "Kötülük yapan ve hatası kendisini kuşatanlar cehennem ashabıdır. Orada ebedî, kalırlar." (Bakara, 2/81) "İyiler nimetler içindedir." (İnfitar, 82/13) vb. ayetleri öne çıkarmaktadır.[658]

Cehenneme giren müminin cehennemden çıkacağı iddiasını Kur'an'dan açık bir nasla doğrulamak mümkün değildir. Bu açıdan bakıldığında, vaîd ile ilgili nasların genel anlamlarından hareketle, cehenneme giren kimsenin bir daha çıkamayacağını iddia eden haricî ve mutezilî bakış açısı, daha tutarlı gözükmektedir. Nitekim Kâdî Abdulcebbâr, kendilerinin söz konusu bakış hususunda literal bir yaklaşım gösterdiklerini, Kur'an ve Sünnet'e uyduklarını dile getirmektedir.[659] Ehl-i Sünnet'in yaklaşımı, şirk ve küfür dışındaki günahların bağışlanabileceğini[660] ve bütün günahların bağışlanacağını haber

---

655 Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 674, 678; el-Bağdâdî, *el-Fark*, 348; en-Nesefî, *Kitabu't-Temhîd*, 358.

656 Kâdî Abdulcebbâr, *Muteşâbihu'l-Kur'an*, 179.

657 İlgili olarak bkz. en-Nesefî, *Kitabu't-Temhîd*, 356. Ayrıca bkz. *Tebsiratu'l-Edille*, II, 767.

658 Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 678. Haricîlerin ve Mutezile'nin ilgili tavrı hususunda bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 84.

659 Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İtizâl*, 210.

660 Nisa (4), 48.

veren[661] ayetler yanında, cehenneme girmiş olan müminlerin cehennemden çıkacağını haber veren hadislere[662] bağlı olarak şekillenmiş görünmektedir.

Cennet ve cehennemin ya da bir başka deyişle nimet ve azabın belli bir müddet sonra fenâ bulacağını/biteceğini ileri süren Cehm b. Safvan ve Mutezile'nin ileri gelenlerinden Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö. 226/841)[663] gibi kimseler hariç, genel olarak Müslümanlar, cennetteki nimetlerin ve kafirler için de cehennem azabının sonsuz olduğunu kabul etmişlerdir. Eş'arî, her iki konuda (nimet ve azabın sonsuzluğu) ümmetin ittifakı olduğunu dile getirmektedir.[664] Bâkıllânî de Eş'arî ile aynı kanaati paylaşmaktadır.[665] Nimet ve azabın devamlı olduğunu, cennet ve cehennemin fenâ bulmayacağını, özellikle belirten Ebû Hanife,[666] cennet ve cehennemin fenâ bulacağını iddia edenlerin *hulûd*u inkar ettikleri için kafir olduklarını ileri sürmektedir.[667] İbn Hazm da *Merâtibu'l-İcma*'da cennet ve cehennemin fenâsını iddia edenlerin kafir olduğunu açık ifadelerle dile getirmektedir.[668] Bu konuyla ilgili görüş belirten Kevserî, İbn Hazm'ın bahsi geçen icma iddiasını özellikle vurgulamaktadır.[669] Küfrün affını reddeden ve kafire sonuz bir ceza öngören

---

661 Zümer (39), 53.

662 Önce de zikredildiği üzere bir hadis, *lâilâhe illallah* diyen herkesin cehennemden çıkacağını bildirmektedir. Buhari, *Tevhid*, 173. Bir başka hadis ise, zerre miktarı imanı olan kimsenin cehennemden çıkacağını haber vermektedir. Buhari, *İman*, 15, *Rikak*, 35, *Fiten*, 13; Tirmizi, *Fiten*, 17; İbn Mace, *Zühd*, 16.

663 Cehm, cennet ve cehennemin yok olacağı (fenâ) kanaatindedir. Onun bu konudaki delili, "Allah Evvel'dir Ahir'dir..." (Hadid, 57/3) ayetidir. Allah varken hiçbir şey yoktu. Allah'tan sonra da hiçbir şey olmayacaktır. Bkz. el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 533b. el-Hayyât, Ebu'l-Huseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman el-Mu'tezilî, *Kitabu'l-İntisâr*, el-Matbaatu'l-Katolikiyye, Beyrut 1957, 18. Cehm'in yaklaşımı ile ilgili olarak ayrıca bkz. el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslamiyyîn*, I, 338 el-Bağdâdî, *el-Fark*, 348. Malatî, 140. eş-Şehristânî, I, 74. Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, cennet ve cehennemliklerin hareketlerinin -birbirini takip ettiği için- son bulacağını, onların sürekli bir sukûn içinde olacağını, harekete güç yetiremeyeceklerini düşünmektedir. İlgili olarak bkz. el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslamiyyîn*, II, 168; el-Mâtûrîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 533b. ; İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, 364. Ancak Hayyât (ö. 300/910), Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın bu görüşte olduğu iddiasını ve Cehm'e yakınlaştırılmasını reddederek, Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın cennetteki nimetlerin ve oradaki nimetlenmenin devamına inandığını belirtmektedir. Hayyat, Allaf'ın kendisine nispet edilen düşünceyi küfür saydığını da dile getirmektedir. *Kitabu'l-İntisâr*, 18.

664 el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslamiyyîn*, I, 229. Ayrıca bkz. el-Bağdâdî, *el-Fark*, 348.

665 el-Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 402.

666 Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 62. Ayrıca bkz. el-Beyâdî, *el-Usûlu'l-Munîfe*, 125.

667 Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, 52; *Vasiyyetu Ebî Hanife*, 75. Ayrıca bkz. el-Beyâdî, *el-Usûlu'l-Munîfe*,126.

668 İbn Hazm, *Merâtibu'l-İcma*, mecmua içinde, Matbaatu'l-Kudsî, Kahire 1357, 173.

669 el-Kevserî, M. Zahid, "*Mes'eletu'l-Hulûd*", Makâlâtu'l-Kevserî içinde, (by) (ty), 365.

mâturîdî Kelamcılar, aslında küfrün genel karekterinden hareket etmektedirler. Buna göre kafir, küfre gerçek olarak inanır ve af da beklemez. Küfür, ebedî bir inkar olduğu için cezası da ebedîdir.[670] Bilindiği gibi Eş'arîler ise, küfrün affını akla aykırı bulmamakla beraber, nassın[671] aksi bir haber verdiğini, küfrün affedilmeyeceğini bildirdiğini ileri sürmektedirler.[672]

Ancak, ümmetin büyük çoğunluğu, kafirler için cehennemin ve azabın ebedî olduğunu iddia etse de, onlar için dahi cehennemin ebediyeti ya da cehennem azabının sonuzluğu hakkında tam bir fikir birliğinden söz edilemez. İbn Kayyim, yukarıdaki iddianın aksine bu konuda icma bulunmadığını belirterek, ilgili tartışmaların varlığına dikkat çekmektedir.[673] Şeltut da İbn Kayyim'in iddiasını tekrarlayarak, cehennemin ebedî olarak mevcut bulunacağı iddiasının, Kur'an'da ve Sünnet'te yer alan katî bir nassa dayanmadığı kanaatini dile getirmektedir.[674] İbn Kayyim'in tespitine göre İbn Teymiyye, cehennemin fenâ bulucağı ve dolayısıyla kafirlerin dahi azabtan kurtulacağı fikrini ashaptan, Hz. Ömer, İbn Mesud, Ebu Hureyre gibi şahıslara nispet etmektedir. İbn Teymiyye, Hz. Ömer'den mervî bir hadisi de kaydetmektedir. Bu hadise göre, cehennem ehli *Âlic* çölünün kumları sayısınca olsalar bile, bir gün onlar cehennemden çıkacaklardır.[675] Hamidullah'a göre cehennemin devam etmeyeceği yaklaşımı daha ziyade hadislere dayanmaktadır.[676] İbn Kayyım'in, İbn Teymiyye'ye isnad ettiği yaklaşımı, İbn Teymiyye'nin eserlerinden doğrulama imkânı bulunmamaktadır. Ama İbn Teymiyye, yine eserlerinde Ehl-i Sünnet'in bakışını da açık ifadelerle desteklememektedir.

Konuyla ilgili tartışmaları Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e nispet edilen hadislere dayalı olarak, daha ziyade literal bir bakışla ele alan ve İbn Teymiyye'nin bu husustaki yaklaşımını müdellel biçimde ortaya koymaya

---

670 es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, 84.
671 Nisa (4), 48.
672 Şeyhzâde, 30-31.
673 İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, 378.
674 Şeltut, *el-Akîde ve'ş-Şerîa*, 46.
675 İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, 370. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in Ehl-i Sünnet'in genel yaklaşımına aykırı fikirleri ve hadis için bkz. el-Munâvî, Abdurraûf b. Tâcilarifin b. Ali Zeynilâbidin el-Hattâbî, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu Camii's-Sağîr*, I-VIII, Matbaatu Mustafa Muhammed, (Mısır) 1938/1356, I, 40.
676 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 51.

çalışan İbn Kayyim, cehennemin ebedî olmadığını, az sonra zikredeceğimiz üç ayet ekseninde ileri sürmektedir. İbn Kayyim, Kur'an'da azabın devamını ifade eden ayetleri, cehennemin devamından ayırmaktadır. Ona göre cehennem var oldukça azab devam edecektir.[677] Dolayısıyla cehennemin kalıcılığını ve azabın devamını birbirinden ayırmak gerekmektedir.

İbn Kayyim'ın öne çıkardığı ayetlerin ikisi Hud Suresi 107 ve 108. ayetleridir: "Şakî olanlara gelince onlar cehennemdedirler. Onlar için cehennemde nefes alış-verişler (zefîr/şehîk) vardır. Rabb'inin dilemesi hariç (illâ ma şâe Rabbuk), gökler ve yer durdukça, orada kalıcıdırlar (hâlidîn). Rabb'in dilediğini yapandır. Saîdlere gelince, onlar cennettedirler. Kesilmeyecek bir lütûf olarak, Rabb'inin dilemesi hariç (illâ ma şâe Rabbuk), gökler ve yer durdukça orada kalıcıdırlar (hâlidîn)." Ayrıca Nebe Suresi 22-23. ayetlerde azgınlar (tâğîn) için cehennemin varlığından söz edilmiş, azgınların orada çağlar boyunca (ahkâb) kalacağı haber verilmiştir.

Yukarıdaki ayetlerde yer alan, "dünya ve göklerin mevcut oluşu/devamı", Arap dilinde işin devam ettiğini ifade eden bir deyimdir.[678] Kâdî Abdulcebbâr'ın tespitiyle ayetteki söz konusu ifade *tevkît* (vakti belirlemek) için değil, *te'bîd* (imkânsız olduğunu göstermek) içindir. Bu tıpkı cehennemliklerin cennete giremeyeceğini bildiren, "Deve iğne deliğinden geçmedikçe..." (Araf, 7/40) ifadesinde olduğu gibidir.[679] Dolayısıyla kimi yaklaşımlarda gözüktüğü üzere, ayetlerde geçen yer ve göklerin dünyadaki ya da ahiretteki yer ve gökler olduğuna dair tartışmalar[680] bir yana bırakılabilir. Ancak yine ayetlerde yer alan istisnalar (illâ ma şâe Rabbuk) ve cennetin devamı hakkındaki ilave vurgu (kesilmeyecek bir lütûf), cennet ve cehennemin (nimet ve azap) sürekliliği konusunda farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Cehennem azabının devamındaki istisna, belli ölçüde yorumlanabilir ve cehenneme girmiş müminlerin kafirlerden istisna edilerek,

---

[677] İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, 378-379.
[678] et-Taberî, XII, 152; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 294.
[679] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 675.
[680] İlgili tartışmalar için bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 293-294.

azaba maruz kaldıktan sonra oradan çıkacaklarına hamledilebilir.[681] Fakat cennetle ilgili istisna, nimetin sürekliliğine dair diğer ayetlerin varlığı da göz önüne alınınca, bazı anlama güçlüklerini beraberinde getirecektir.[682] Mâturîdî, tam bu noktada farklı bir kıraatten söz etmekte ve İbn Mesud ile Ubey b. Ka'b'ın nüshalarında ikinci ayetteki (saîdlerle ilgili) istisnanın yer almadığını haber vermektedir.[683] Bu kıraat, yukarıdaki problemin çözümüne önemli bir katkı sağlamaktadır. Çünkü cennetliklerin cennetteki kalışları istisna ile kayıtlanmamaktadır. Ancak Mâturîdî, *inşâallah* lafzının Arap dilindeki bir kullanımına da işaret etmektedir: Bir kimse her hangi bir işi kendisine zorunlu kılar ve onu kendisinden başkasının yapmayacağını bildiği halde, *inşâallah* der. Bu kullanım tıpkı, "Mescid-i Haram'a inşâallah kesin olarak gireceksiniz..."[684] ayetinde olduğu gibidir. Allah onların kesin olarak Mescid-i Haram'a gireceğini bildiği halde, *inşâallah* lafzı kullanılmış, istisna yapılmıştır.[685] Mâturîdî'nin ortaya koyduğu en son yaklaşım, ayetlerin anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Buna göre ayetlerdeki istisna, yine ayetlerdeki hükümlerle ilgili değildir. Yalnızca dille ilgili bir unsurdur.

Ancak İbn Kayyim, istisnalar üzerindeki tartışmaya devam ederek, bu iki ayet arasındaki bir farka işaret etmektedir. Onun iddiasına göre, cennetin ebedî olduğuna dair katî deliller bulunmasaydı, her iki ayette yer alan istisna bir olurdu. Halbuki ayetlerde yer alan istisnaları ayıracak bir ifade vardır ki, o da cehennemliklerle ilgili ayetin sonunda yer alan "Allah dilediğini yapandır" ifadesidir. Allah cehennem ehli için bize haber vermediği bir şeyi yapacaktır. Cennet ehli hakkında ise "kesilmeyecek bir lütûf" ifadesi kullanılmıştır. Anlaşılıyor ki, cennetliklerle ilgili vergi kesintisiz olacaktır. Azap belli bir süre (muvakkat/muallak), nimet ise (muvakkat/muallak değil) kesintisizdir.[686] İbn

---

[681] er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XVIII, 67. Cehenneme girenlerle ilgili istisna, cehennemlik kimselerin hesapta (mevkıf) geçirecekleri süre olarak da anlaşılmıştır. Ancak Râzî'ye göre, tercihe edilen yaklaşım, müminlerden fasık olanların cehennemde geçireceği süredir. *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XVIII, 67.

[682] Cennete girenlerle ilgili istisna, onların Allah'ın rızası gibi daha yüce menzillere ulaşması olarak da anlaşılmıştır. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XVIII, 67.

[683] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 288a.

[684] Fetih (48), 27.

[685] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 288a.

[686] İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, 381.

Kayyim, Enam Suresi'nin 128. ayetinde cehennemde kalma (huld) ifade edildikten sonra getirilen istisnayı (inşâallah) da cehennemin ebedî olmadığına delil olarak göstermektedir. İbn Kayyim değinmemiş olsa da Maide Suresi'nin 117-118. ayetlerinde Hz. İsa, kendisine ve annesine ulûhiyet isnad eden kimseleri Allah'ın *meşîet*ine terketmektedir: "Ben onlara, sadece bana emrettiğin şeyi söyledim: 'Rabb'im ve Rabb'iniz Allah'a kulluk yapın!' İçlerinde bulunduğum sürece onlara şahittim. Beni öldürdüğünde ise onlara sen gözetleyiciydin. Sen her şeye şahitsin. Şayet azap edersen, onlar senin kullarındır. Onları bağışlarsan Sen Aziz ve Hakim'sin." Ahzap Suresi 24. ayette ise münafıklara azap edilmesi, yine Allah'ın *meşîet*ine bağlanmıştır: "...Allah sıddıklara karşılık versin ve şayet isterse (in şâe) münafıklara azab etsin ya da onların tevbelerini kabul etsin için. Allah Ğafur'dur, Rahim'dir."

Bilindiği gibi Nebe Suresi'ndeki, "Orada çağlar boyunca (ahkâb) kalacaklardır" ayeti de İbn Kayyim'ın iddiasının delilleri arasındadır.[687] Ayette yer alan *ahkâb hukb*un çoğuludur ve bu kelime dilde *dehr* (zaman) anlamındadır.[688] Çoğulu *hikâb* olan *hikbe* kelimesi ise, "seksen sene" anlamına gelmektedir.[689] İlgili ayetteki *ahkâb* kelimesi, herhangi bir mahdut zaman diye değil, sonsuz bir zaman olarak anlaşılmıştır. Buna göre ahkâb, çağların sonsuza kadar birbirini takip etmesidir.[690] Dolayısıyla ayette cehennemliklerin cehennemden çıkacağına dair her hangi bir tespit yer almamaktadır. *Hukb*'un seksen sene ya da yetmiş bin sene olmasının anlamı yoktur. Çünkü *ahkâb*ın sonunun olduğunu gerektirecek bir delil bulunmamaktadır.[691] Esed de *hukb* kökünün belli bir zamana (seksen sene) isim olmasından hareketle, cehennemin ebedî olmadığını iddia etmektedir. Ona göre bu, bir çok sahih hadise de uygun düşmektedir. Ama Esed'in referans olarak gösterdiği hadis, kafirlerin

---

687 İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, 380-381.

688 İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 179; er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 248; İbn Manzûr, *hukub*un seksen sene olarak da anlaşıldığını tespit etmektedir. Bkz. *Lisânu'l-Arab*, I, 326; *Hikbe* ve *zaman* arasındaki farka işaret eden Askerî, hikbenin sene olduğunu, ama senenin ifade ettiği şeyden başka bir şey ifade ettiğini tespit etmektedir. Buna göre, sene ayların toplamıdır. *Hikbe* ise, amel ve işlerin zarfıdır. *Hikbe*nin kök anlamı ile bu yaklaşım arasında ilgi kuran Askerî, *hikbe*nin deriden elde edilen bir tür kap olduğunu ve eşyasını taşımak için, binicinin onu eğerinin arkasına bağladığını bildirmektedir. *el-Furûk fi'l-Luğa*, 266.

689 İbn Fârîs, *Mucmelu'l-Luğa*, 179.

690 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 209.

691 el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 562.

cehennemden çıkacağını değil, "hardal tanesi kadar da olsa imanı olanların cehennemden çıkacağını" haber vermektedir.[692]

Cehennemdeki azabın devamlı olmayacağı kanaatini benimseyen İbn Kayyim, Kur'an'daki azabın devamı yönündeki tespitleri ve cehenneme girenlerin oradan çıkmayacağına dair ifadeleri göz ardı etmemektedir. Ancak o, cehennemin mekan olarak harap olacağını, böylece azabın da son bulacağını düşünmektedir.[693] Cehennemden çıkan kimselerin gideceği yer ya da onların daha sonraki durumları da problemlidir. Çünkü Kur'an, onların cennete giremeyeceklerini kesin ifadelerle ortaya koymaktadır.[694] Bununla birlikte kabul edilmesi gerekir ki, Kur'an, mekan vurgusuyla ele aldığı cehennemin ebedî olduğunu da dile getirmiştir.[695] Bağdâdî, cennet ve cehennemin yok olmasının aklen caiz olduğunu, ancak haber ve şer'in (vahiy) cennet ve cehennemin yok olmayacağını bildirdiğini ifade etmektedir.[696]

İbn Kayyim, cehennemin ve dolayısıyla oradaki azabın devam etmeyeceği iddiasını ispatlamak için kapsamlı sayılabilecek bir delillendirme faaliyetine girişmiştir ki, bu delillerden bazıları şunlardır:

İbn Kayyim, Allah'ın rahmetinin gazabına galip olduğunu haber veren hadisi[697] ve cenneti, Allah'ın rahmeti, cehennemi de Allah'ın gazabı olarak haber veren hadisi[698] zikretmektedir. Ona göre cennet; Allah'ın rızasının ve rahmetinin eseridir. Cehennem ise, O'nun gazabının eseridir.[699] Rahmetle ilgili olan bizzat kastedilen şeydir. Gazabın gereği olan şey ise, başka bir şey nedeniyle kastedilmektedir.[700] Yani cehennem bizâtihî amaç değil, gerçekleştirilmek istenen bir amaç için kullanılan araçtır.

---

692 Esed'in yaklaşımı ile ilgili olarak bkz. *Kur'an Mesajı*, 1226. Hadisle ilgili olarak bkz. Buhari, *İman*, 15, *Rikak*, 35.
693 İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, 378-379.
694 Maide, (5), 72.
695 Nisa (4), 121; İbrahim (14), 21; Fussillet (41) , 48; Şura (42), 35.
696 el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 230.
697 Buhari, *Tevhid*, 15; Muslim, *Tevbe*, 14-16.
698 Buhari, *Tevhid*, 25.
699 İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh,* 382.
700 İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, 382.

Cehennem, mücrimleri dünyada bulaştıkları kirlerden temizlemek için yaratılmıştır. Cehenneme temizlik için girileceğine göre, kirlerden temizlenilince oradan çıkılacaktır.[701]

Allah'ın fiilleri *hikmet*, *rahmet*, *maslahat* ve *adl*den uzak değildir.[702] Azabın devamında ise hikmet ve maslahat yoktur. Çünkü, *Ahkamu'l-hâkimîn*'in sürekli azab etmek için varlıklar yaratması, onun hikmetine aykırıdır.[703]

Mümini katleden kimse, cehennemde *hulûd* ile tehdit edilmiş olmasına rağmen[704] bu *hulûd*, azabın kesilmesine bir engel olarak görülmemiştir.[705]

İbn Kayyim'e göre azabın sonsuz olduğuna dair açık bir haber olsaydı bile bu, Allah'ın bir vaîdi olurdu. Ehl-i Sünnet'in yaklaşımına göre, Allah vaadinde hulf etmediği halde, vaîdinde hulf edebilmektedir. O'nun vaîdinden hulfu af ve keremdir, vazgeçmedir. Allah bu nedenle övülür. Çünkü söz konusu vaîd (cezalandırma tehdidi) bir haktır. Dolayısıyla isterse onu terkeder, isterse de gerçekleştirir. Kerîm hakkından vazgeçebilir. Aksi halde Allah, nasıl *Ekremu'l-ekremîn* olabilir?[706]

Câhız (ö. 255/877), inatçı kafirler için cehennemin ebedî olduğunu düşünmektedir. Ancak o, inanmak için gerekli çabayı gösterdiği halde İslam'a ulaşamayan kimselerin cehennemde ebedî olarak kalmayacağı kanaatindedir.[707] Yine Câhız'a nispet edilen bir yaklaşıma göre, cehenneme girenlerin azabı ebedî olmayacak, onlar ateşin tabiatına dönüşeceklerdir. İnsanların cehenneme girişini de izah etmek isteyen Câhız, insanların cehenneme girmeleri bir yana, cehennemin, tabiî bir şekilde, ehlini kendine çekeceğini (cezb) ileri sürmektedir.[708]

Bedenî (cismânî) güçlerin sınırlı oluşu nedeniyle, bedenin fenâsı zorunlu görülmüş, *ateşte yanma* ile *hayat*ın (canlılık) bir arada

---

701 İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, 382.
702 İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh,* 391.
703 İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh,* 393.
704 Nisa (4), 48.
705 İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, 393.
706 İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh,* 393.
707 el-Îcî, III, 498; et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Mâkâsıd*, V, 134.
708 el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 239; eş-Şehristânî, I, 65.

düşünülemeyeceği de iddia edilmiştir. Çünkü hayatın maddesi olan rutûbeti, hararet; özellikle de cehennemin harareti giderecektir.[709] Taftazânî, az önce zikredilen iddiaların ispatlanmamış felsefî yaklaşımlar olduğunu belirttikten sonra, Allah'ın azap sırasında sürekli yeniden hayat yaratacağını, böylece sevap ve ıkabın devam edeceğini dile getirmektedir.[710] Ateşle hayatın birbirine zorunlu olarak aykırı bulunmadığını öne süren Îcî, ya Allah'ın sürekli hayatı yaratacağını ya da canlıda, ateşin bünyesini tahrip edemeyeceği bir güç yaratıcığını ileri sürerek, ateşte yaşadığı halde yanmayan *semender* adlı hayvanın varlığını hatırlatmaktadır.[711]

İbn Arabî, kendine özgü bir üslûpla cehennemdeki azabı ve azabın devamı konusunu ele almıştır. *Futûhât*'ın çeşitli bölümlerinde konuya işaret eden İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*'de cehennemdeki azaba dair görüşünü kesin ifadelerle dile getirmiştir. Buna göre cehennem ehli cehennemde oldukları halde, nimete kavuşacaklardır. İkabın müddeti bittikten sonra, cehennem, orada bulunan kimselere hoş bir yer olacaktır.[712] Derinin *kızarma* (nadc) ve *tebdil* zamanı bitince, cehennemdekiler acıyı (elem) yitirecekler, ateş sona erecektir. Böylece Allah, onları öldürecek (hareketsiz hale getirecek) ve ateşin bedenlerine yaptığı şeyi hissetmeyeceklerdir.[713] Cennet ehlinin yaşamasına karşılık, cehennem ehli cehennemde ölmeyecek ve yaşamayacaktır. Onların nimetlenmesi, ateşte uyuyan kimsenin nimetlenmesi gibidir.[714]

Cehennemdeki azabın biteceği iddiasını Allah'ın rahmetiyle de ilgilendiren İbn Arabî, eziyetin zail olacağını dile getirdikten sonra, rahmetin devamlı olması ve gazabın kalkması (irtifa) gerektiğini belirtmektedir. Allah'ın fazlı ile, rahmetin bütün varlığı (cemî') kapsaması (umûmî olması) gerekmektedir. "Bu, Allah hakkındaki zannımızdır. Allah; 'Ben kulumun benimle ilgili zannı üzereyim. Benimle ilgili hayır zannetsin!'[715] sözünde

---

[709] el-Îcî, III, 499-450; et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Mâkâsıd*, V, 134.
[710] et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Mâkâsıd*, V, 134.
[711] el-Îcî, III, 499.
[712] İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Ebu'l-Alâ el-Afîfî'nin Ta'lîkât'ı ile birlikte, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1980/1400, 169.
[713] İbn Arâbî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, I, 678.
[714] İbn Arâbî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, VIII, 11.
[715] Darimi, *Rikak*, 22.

sadıktır. Allah bu sözde haber vermiş, emretmiş, zanneden ya da onun dışında bir kimse hakkında kayıt getirmemiştir."[716]

İlâhî rahmetin genişliğini ve kapsayıcılığını vurgulayan Musa Carullah Bigiyef, İbn Arabî'nin yaklaşımına; özellikle onun, rahmetin umûmîliğine dair bakış açısına dayanarak,[717] kafirler için dahi azabın ebedî olmayacağını ileri sürmektedir.[718] İbn Kayyim'in yaklaşımında olduğu gibi, Musa Carullah, ebedî azabı Allah'ın rahmeti ve hikmeti ile telif edememektedir.[719] İnsanlar kısa ömürlerine karşılık ebedî azaba dûçâr olursa, o takdirde, "Allah'ın mutlak rahmeti ve mağfiret-i umûmîsi" nereye gidecektir?[720] Ayrıca, ahiretteki ikabın da hiçbir faydası yoktur.[721] Ona göre, azapla ilgili ayetlerde, azab ve azabın ebediyeti, *meşîet-i ilâhiyye* ile kayıtlıdır.[722] Bu durum, azabın devamlı olmadığı konusunda geniş bir alan hazırlamaktadır. Azap, *meşîet*le takyid edilmiş olduğu halde, rahmet her şeyi kuşatmış (Araf, 7/158) bulunmaktadır.[723] "De ki: 'Ey nefslerine kötülük yapan (israf eden) kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin!' Allah bütün günahları (zunûb) bağışlar. O Ğafur'dur ve Rahim'dir."[724] Bu ayetten hareket eden Musa Carullah'a göre, "Ey kullarım!" hitabına kafirler de dahildir ve "bütün günah" ifadesi küfürü de içine almaktadır.[725] Şirkin affedilmeyeceğini haber veren ayet (Nisa, 4/93), ebedî azaba değil, muâhazeye delalet etmektedir. Böylece bütün günahların bağışlanacağını haber veren ayetle, bu ayet arasında bir çelişki ortaya çıkmayacaktır.[726]

Musa Carullah'ın bu çıkışına karşılık, son şeyhulislamlardan Mustafa Sabri, *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi* adlı eserini yayınlamış, Musa Carullah'ın *Rahmet-i İlahiyye Burhanları* adlı eserde öne sürdüğü fikirleri, o fikirlerle ilgili delilleri tenkid etmiştir. Mustafa Sabri'nin ilk baştaki

---

[716] İbn Arâbî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, III, 372.
[717] Musa Carullah, Bigiyef, *Rahmet-i İlâhiyye Burhanları*, Vakit Matbaası, Urski 1911, 17-18.
[718] Musa Carullah, 55.
[719] Musa Carullah, 11.
[720] Musa Carullah, 26.
[721] Musa Carullah, 14.
[722] Musa Carullah, 42 vd.
[723] Musa Carullah, 45.
[724] Zümer (39), 53.
[725] Musa Carullah, 53-54.
[726] Musa Carullah, 54.

tenkidine göre Musa Carullah, öne sürdüğü fikirlerini delillerden hareketle oluşturmuş değildir. Aksine o, sahip olduğu bir ön yargıyı, bir takım zorlama teviller ile doğrulama yoluna gitmiştir.[727] Musa Carullah'ın kullandığı delilleri genel Ehl-i Sünnet bakış açısına göre tenkid eden Mustafa Sabri,[728] onun kaynakları arasında olan İbn Arabî ve İbn Kayyim'i de, konuyla ilgili fikirleri açısından tenkid etmektedir.[729] Hilmi Ziya da Musa Carullah'ın bahsedilen fikirlerinin oluşmasında, Rusya'da yaşayan Müslümanların karşılaştıkları sıkıntılara değinerek, şu tespiti yapmaktadır: "Musa bu mücadeleye Rusya'da İslamlarla Ruslar arasındaki dini gerginliği gevşetmek ve İslamlar arasında taassubu ve dini toleranssızlığı azaltmak gayesiyle girmiş bulunuyordu."[730] Hilmi Ziya'nın söz konusu bakışı, Mustafa Sabri'nin Musa Carullah ile ilgili ilk tespitini ve onu ön yargılı davranmakla ithamını doğrular niteliktedir.

Ancak Musa Carullah'ın bu şekilde itham edilmesi bir tarafa, onun dışında daha başka kimseler de cehennemdeki azabın ebedî olmadığını iddia etmiş, söz konusu iddialar son dönem müslüman düşüncesinde belirgin şekilde yer edinmiştir.

Nitekim İkbal'e göre, "İslam dininde insanoğlu ebediyyen lanetlenmiş değildir. Bazı ayet-i kerimelerde cehennem ile ilgili bahiste geçen 'hulûd' (ebedî) kelimesi, bizzat Kur'an'ı Kerim'in açıklamasına göre zaman müddeti anlamına gelmektedir. Bkz. (78:23). Zaman, İnsan şahsiyetinin tekamülü konusundan uzak olamaz. İnsan karakteri daha iyisini daha mükemmelini bulma peşinde olup bunun yeni bir şekil almasında zamana ihtiyaç vardır. O halde, Kur'an'ın ifade ettiği cehennem, intikam ateşiyle yanmakta olan (ne'ûzu billah) bir Allah'ın kullar için hazırlamış olduğu ebedî bir işkence çukuru değildir."[731] Azabın ebedî olmadığı anlayışının, son dönem Kelam düşüncesinde de iyice farkedilir hale geldiği görülmektedir.[732] Abduh, azabın

---

[727] Mustafa Sabri, *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, Evkâf-ı İlmiyye Matbaası, İstanbul 1335-1337, 11 vd.
[728] Mustafa Sabri, 106 vd.
[729] Mustafa Sabri, 114 vd.
[730] Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken, Yy., İstanbul 1998, 280.
[731] İkbal, 169.
[732] Özervarlı, M. Said, *Kelam'da Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyılın sonu-XX. Yüzyılın başı)*, İsam Yy., İstanbul 1998, 120.

ebedî olmadığı kanaatini benimsemektedir.[733] İbn Kayyim'in, azabın ebedî olmadığı iddiası için, öne sürdüğü delillere, tefsirinde genişçe yer veren Reşid Rıza da[734] "cehennemin yok olacağının imkânına inanma temayülü göstermektedir."[735] *el-Cevâbu's-Sedîd*'de nimet ve azabın ebedî olduğu yaklaşımını tercih ederek genel Ehl-i Sünnet bakış açısını devam ettiren İzmirli,[736] doğrudan bu konuya dair yazdığı *Narın Ebediyeti ve Devamı Hakkında Tedkîkât* adlı eserde ise, azabın ebedî oluşunu ilâhî hikmetle telif edilemez bulmakta, azabın devamlı olmayacağını öne sürmektedir.[737] Cehennem azabının devamlı oluşu, insanların vicdanını rahatsız etmektedir.[738] Belki de bu nedenle, kafirler için dahi azabın ebedî olmayacağı anlayışı müslüman kültürde taraftar bulabilmiştir.

Huld kökü başta olmak üzere, Kur'an'ın cennet ve cehennemdeki kalış süresini, yani nimet ve azabın devamını ifade için kullandığı kelimeler (*lubs, muks*), sonsuz bir zamanı göstermekten ziyade, *uzunca bir kalış* anlamına gelmektedir. Mâturîdî'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-Ekber* şerhinde, İbn Abbas'ın *hulûd*'u uzun zaman olarak açıkladığına dair bir kayıt bulunmaktadır.Yine dilcilerin tespitine göre, bir kimse hapiste uzun süre kalınca oradaki kalışı ifade için *huld* kökü kullanılmaktadır.[739] Nitekim Nisa Suresi 93. ayette, bir mümini teammüden öldüren kimsenin cehennemde kalacağı ifade edilirken, *huld* kökünden türeyen *hâliden* kelimesi kullanılmıştır. Ancak yine Nisa Suresi 48. ayette, şirk haricinde diğer günahların (zenb) bağışlanabileceği dile getirilmiştir. Şayet *huld*, sonsuzluk anlamına gelmiş olsaydı mümini öldüren kimsenin cehennemde sonsuzca kalması gerekirdi. Bununla birlikte nimetin kesintisiz olduğuna, cehennemden çıkışın olmadığına dair ilave vurgular, yine cehennemde ölümün gerçekleşmeyeceğiyle ilgili tespitler, nimet ve azabın sonsuzca devam edeceği hususundaki kanaati güçlendirmektedir. *Huld*

---

733 Abduh, *el-A'mâlu'l-Kamile*, II, 460. Özervarlı'dan naklen, 120.
734 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, VIII, 69 vd.
735 Subhî es-Salih, 178.
736 İzmirli, *el-Cevâbu's-Sedîd*, 48.
737 İzmirli, *Nâr'ın Ebediyeti ve Devamı Hakkında Tedkîkât*, Dâru'l-Funûn Matbaası, İstanbul 1241, 5.
738 Bkz. Voltaire, I, 320 vd.
739 el-Mâturîdî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Matbaatu Meclisi Dâiaratu'n-Nizâmiyye, Haydarâbâd 1321, 3.

haricinde *ebeda* zarfı da cennet ve cehennemdeki kalış süresi belirtilirken, *huld*e ilave bir vurgu için Kur'an'daki yerini almıştır. Cennetteki kalış süresinin devamlı olacağı sekiz defa,[740] cehennemdeki kalış süresinin devamlı olacağı da üç defa[741] *ebeda* zarfı ile vurgulanmıştır. Nitekim yukarıda dile getirildiği üzere azabın devamına karşın nimetin devamı daha başka ifadelerle de güçlendirilmiştir.

Gelinen noktada Kur'an, azabın devamına karşılık, nimetin devamında daha ısrarlı gözükmektedir. Bu nedenle de ilk dönemlerden itibaren nimetin sürekliliği kanaatine rağmen, azabın belli bir süre devam edeceği kanaati taraftar bulmuş ve aynı kanaat, özellikle son dönemlerde daha da güçlenmiştir. Ancak öyle anlaşılıyor ki, ilgili kanaatın ortaya çıkmasında nasların dolaylı bir takım delaletlerinden ziyade; dinin hedefleri, uhrevî nimet ve azabın devamındaki gaye ve hikmet esas alınmış, neticede sonsuz bir azabın yararsızlığı ve ilâhî hikmetle telif edilemez oluşu öne çıkarılmış, nimetin sonsuz şekilde devamına karşılık, azabın belli bir süre devam edeceği yaklaşımı tercih edilebilir bulunmuştur.

---

[740] İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Nisa (4), 57; Tevbe (9), 100; Talak (69), 11; Beyyine (98), 8.

[741] Nisa (4), 169; Ahzap (33), 53; Cin (72), 23.

Dini, beşerî fikir yapılanmalarından ayıran en önemli unsur, bağlayıcılık karakteridir. Dinin bağlayıcılığındaki en etkin taraf ise, yine dinin görünmeyene güçlü atıflar yapabilmesidir. Varlığın öncesini ve sonunu merak eden insan, dinin her iki konuda söyleyeceği şeyleri dikkatle takip edecek, bu önemli problemlere getirdiği yaklaşımları kabullendiği nispetle de dinin dünya hayatı için öngördüğü ahlâkî sistemi benimseyecektir.

Bütün dinlerde, Tanrı ile birlikte en önemli iki iman konusundan biri olan ölüm sonrası hayat, Kur'an'ın deyimiyle *ahiret*, Kur'an'da, sahip olduğu önemle doğru orantılı olarak, sıkça yer almaktadır. Ancak bir iman toplumu oluşturmak isteyen ve beşerî düzeydeki teolojik tartışmaları esas almayan Kur'an, belirgin bir sistematik *eskatoloji* kurma çabasına girmemiş gözükmektedir. Yani Kur'an, sistemli; unsurları her zaman birbirini takip eden bir gelecek hayat telakkîsi oluşturmak için çaba sarfetmemektedir. Bu nedenle Kur'an, ölüm sonrası yaşanacakları, sistemli bir şekilde izah etmek isteyen bir apokaliptisyen gibi değil, muhataplarını uyandırmak ve onları sarsmak isteyen bir uyarıcı gibi hareket etmektedir. Kıyametin ortaya çıkışını, cennet ve cehennemi, ahirette yaşanacakları çok canlı tasvirlerle dile getiren Kur'an, başka bir konu için bu kadar canlı, etkileyici, zengin bir dil tercih etmemektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın ahiretle ilgili vurguları oldukça yoğun, ama özellikle Mekke dönemindeki vahiy sürecinin bütününe yayıldığı için dağınık bir görünüm arz etmektedir. Aslında daha ziyade yaşanan hayatı takip eden Kur'an vahyi, diğer temalarını da bir süreç dahilinde oluşturmuş bulunmaktadır. Vahiylerin toplanıp tertip edilmesi ile mushaflaşma gerçekleşmiştir. Kur'an, cem ve tertip edildikten, iki kapak arasına alındıktan sonra ise, diğer tekrarlarla birlikte ahiretle ilgili tekrarlar da daha görünür hale gelmiştir.

Kur'an'daki ahiret anlatımı, Arapların, özellikle de Hicaz Araplarının dilini ve zihin yapısını gözetmiştir. Söz gelimi, Kur'an'ın ahiretle ilgili terminolojisi, o günün Mekke'sinde geçerli olan ticârî dili (hesap, zarar, satın alma, rehin vb.) belli ölçüde yansıtmaktadır. Araplar arasında yaygın olan ticârî terimler Kitab-ı Mukaddes'e oranla Kur'an'da daha fazla yer almaktadır. Kur'an'daki ahiret anlatımı, dünyada yaşananlarla ahirette yaşanacaklar

arasındaki benzerlik kurmaktadır. Bu benzerlik, özellikle ticârî işler (ölçü tartı, hesap, kitap, şahitlik vb.) ve dünyadaki insanlar arasında yaşanan ihtilafların çözüm şekli yani mahkeme usûlü (suçlu, hâkim, tanık, kâtip, vb.) ile gerçekleştirilmiştir

Kur'an'ın getirdiği ahiret telakkîsi, o günkü topluma hakim dînî bakış tarafından reddedilse bile, söz konusu toplum bu telakkîye kültürel bakımdan tamamen yabancı değildi. Nitekim Cahiliyedeki dînî kültürü bize taşıyan kaynaklar, o kültürdeki ölüm sonrası hayat telakkîsinin bazı unsurlarının Kur'an tarafından öngörülen ahiret telakkîsinin unsurları ile benzeştiğini, hatta her iki telakkîdeki bazı unsurların aynı olduğunu göstermektedir. Ancak bahsi geçen unsurların, Kur'an'ın ilk muhatapları tarafından eskatolojik tarifleri ile bilinmesi ve kültürel olarak tanınması ayrı, onların disiplinli bir ahiret inancı çerçevesinde bir iman konusu olarak benimsenmesi ayrıdır. Kur'an'ın ahireti bize taşıyan kelime ve kavramlarla ilgili olarak ortaya koyduğu husus, söz konusu kelime ve kavramları ahiret telakkîsi içerisinde inanılacak birer umdeye çevirmiş olması, bunları bütün bir topluma mal etmesidir. Belki de Kur'an'ın konuyla ilgili olarak getirmiş olduğu yenilik ve farklılık da burada aranmalıdır. Yoksa Kur'an, bir takım yeni eskatolojik kavramlar üretmek veya onlara yeni teknik tarifler getirmek durumda değildir. Zaten tarihi veriler Kur'an'ın ortaya koyduğu eskatolojik unsurların, o bölgedeki dînî kültürde teknik tanımlarıyla bilindiğini göstermektedir. Nitekim Cahiliye şiirindeki ölüm sonrası ile ilgili kelime ve kavramlar, Kur'an'daki ahiret telakkîsinde öne çıkarılan bazı detaylara da uygun düşmektedir. Vahiy, mevcûdu bünyesine katmış olduğuna göre, söz gelimi Mekke toplumu, cenneti Kur'an'da tarif edildiği şekliyle bilmeliydi. Aksi halde Kur'an'ın cennet vaadi, hitap ettiği toplumda her hangi bir tepkiye neden olmayacaktı. Aynı şeyi hem ahiretle ilgili kelime ve kavramlar, hem de diğer dînî ilkeler için söz konusu edebiliriz.

Kur'an vahyi, daha ziyade yaşanan olaylar üzerine inmiş, böylece vahiy fonksiyonel bir yapıya kavuşmuştur. Mekke'deki küçük mümin toplum, müşrikler tarafından baskıya maruz kalınca, gelen vahiylerde uhrevî tehditler ve uhrevî nimetler sıkça yer almıştır. Kur'an, söz konusu tehditlerle müşrikleri psikolojik açıdan baskı altına (*tehdit*) almayı, uhrevî nimetlerin zikri (*terğib*)

ile de mümin toplumun moralini yüksek tutmayı hedeflemiş gözükmektedir. Kur'an, Mekke'deki etkin güçlere karşı uhrevî tehditleri dile getirirken zaman zaman çok güçlü ve ürkütücü ifadeler de kullanmıştır. Dolayısıyla Kur'an'ın ahiret telakkîsi ele alınırken, söz konusu telakkînin anlatımındaki üslûp da göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü ilgili anlatım, hem dünya hayatından sonra yaşanacak bir gerçekliğe tekâbül etmekte, yani bir gerçeğin insanlara taşınmasını hedeflemekte, hem de ifadelere Mekke'deki iman ve şirk mücadelesinin zorluklarını yansıtmaktadır. Böylece Kur'an'daki ahiret telakkîsini bize taşıyan ifadeler, gelecekte vukuu bulacak bir şeyi ihbardan öte ve ondan ayrı olarak, çok ciddi tehditkâr unsurlar da barındırmaktadır. Bu nedenle konuyla ilgili anlatım ve üslûp birbirinden ayrılmalıdır. Çünkü gerçekleşeceği haber verilen şeyin aslı ile bu arada kullanılan ifade tarzı farklı şeylerdir. Bu günün insanı için imana konu olan husus, ilgili anlatımın üslûbu değil anlatımda haber verilen unsurdur. Ancak kabul edilmelidir ki, ilgili tehdit ve terğib ifadeleri, henüz dünyada yaşayan insanı ahlâkî anlamda iyi tercihlere yöneltmek gayesini de barındırmaktadır. Kur'an'daki bu etkili anlatım ona inanan bütün insanların uhrevî endişelerini canlı tutacak nitelikte gözükmektedir. Ahirete inanmayanlar ise Kur'an'ın güçlü uhrevî tehditlerini karşılarında bulacaklardır.

Her zaman *teosantrik* bir yaklaşımla hareket eden Kur'an, merkezinde insanın olduğu varlık için genel bir çerçeve tarif getirmektedir. Buna göre Allah, mutlak iradesi ve kudretiyle varlığı ortaya çıkarmıştır. İnsan da bu iradenin bir gereği olarak, dünyadaki hayatın sonunda, başka bir yaşam alanına geçecektir. Kur'an, insanı dünyadaki varlığından ziyade ahirete dönük yönüyle ele almaktadır. Yani Kur'an'daki insan tanımı, onun dünyadaki bulunuşunu devamlı olarak belli bir süreye hasretmiş, insanın asıl yaşama alanının dünya olmadığını bildirmiştir. Çünkü insanın dünyadaki bulunuşundan maksat; başka bir hayata yani ahirete geçmesidir.

Kur'an'ın çok belirgin şekilde dile getirdiği *el-hayâtu'd-dünyâ* tabiri ahiretten önce insanın *arz* üzerinde (yeryüzünde, dünyada) geçireceği zaman/hayatın adıdır ve aslında insanın dünya hayatında oluşturduğu ahlakî tercihlerin bütününe verilen isimdir. *Dünya* ve *ahiret* arasındaki ilişki, yalnızca

öncelik ve sonralık bakımından, yani birinin önce diğerinin sonra olmasıyla sınırlı değildir. Dünyadaki tercihlerle ahirette yaşanacakların belirlenmesi, her iki yaşama alanını ahlâkî açıdan da birbirine bağlamaktadır. Kur'an'daki kullanımı ile dünya hayatına mukabil olan *ahiret*, öldükten sonra insanın karşılaşacağı her şeyi içine alacak kadar geniş bir sürecin adı olarak ortaya çıkmaktadır.

Fizikî delillerle *ba'sı*n imkanı üzerine konuşan Kur'an, ahlâkî bir yaklaşımla da insanın dünyada karşılaştığı *inayeti/kayırılma*yı hatırlatmaktadır. Buna göre, dünya hayatını başka bir hayatın takip etmesi, buradaki ahlâkî tercilerin değerlendirilmesinin yapılması ve onlara karşılıklarının verilmesi gerekmektedir. İnsanın dünyadaki gayeli bulunuşu, dünyadan sonraki bir hayatın varlığını zorunlu kılmaktadır. İnsanın dünyada şahit olduğu ilahî inayet da yalnızca dünya ile sınırlı olamazdı ve bu takdirde o, anlamlı da olmazdı. Çünkü içindekilerle birlikte dünya, söz konusu bu inayeti açıklamakta yeterli görünmemektedir. İnsanın buradaki bulunuşunun anlam kazanabilmesi, insanı dünyanın dışına taşımakla mümkün olacaktır.

Kişisel kıyamet olarak nitelenebilecek olan *ölüm* ve insan cinsinin ölümü, yani genel *kıyamet*, insanların sarsıcı şekilde yaşayacakları iki güçlü yıkımdır ve her iki hadise sonunda da çok ciddi bir bilgilenme ortaya çıkacaktır. Artık dünya hayatı sona ermiş, her anlamda farklı, yeni bir hayat başlamıştır. Kur'an, kıyametin gerçekleşmesini, insanın da dahil olduğu kozmik bir yıkım olarak ele almış, onun anlatımında da çok güçlü ve muhataplarını sarsacak bir üslûp denemiştir. İnsanın gözlediği alana dahil bulunan güneş, ay, yıldızlar, yer, gökler vb. büyük cisimlerin düzenlerinde, işlevlerinde meydana gelecek olan değişimlerin alışılmış kalıpların dışında anlatılması, bunların insanlar üzerindeki ürkütücü etkisinin vurgulanması, söz konusu üslûbun en önemli karakteristiğidir. Bu durum, kıyametle birlikte yaşanacak değişimin ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir.

Kur'an'ın ahiret telakkîsinde *kıyamet alametleri*ne çok az yer verilmektedir. Sınırlı sayıdaki alametin detayları da Kur'an'da yer almamaktadır. Bununla birlikte son peygamber olarak Hz. Peygamber'in gönderilmesi ve Kur'an'ın kıyametten önceki son ilahî mesaj olarak gelmesi,

Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ve Kur'an'ın, kıyamet alameti, diğer bir ifade ile kıyametin habercisi olarak anlaşılmasını da gündeme getirmiştir.

Ahiretle ilgili nasların müteşâbih naslardan olduğunu ileri sürenler ve daha felsefî düşünceler, keskin bir *ruh-beden* ayrımından hareketle, bedenin iâde edilmeyeceğini, ahiretle ilgili sevap ve ikabın da yalnız ruha yönelik, yani aklî olacağını ileri sürmüşlerdir. Muhatapları, ancak hissî şeylerle düşünebildiği için, vahy; aklî lezzet ve elemi, zorunlu olarak hissî lezzet ve elemle temsil etmiş, bir takım remzler kullanmıştır. Buna karşılık Kur'an'ın ahiretle ilgili anlatımına literal yaklaşanlar, daha kelamî bir bakış sergileyenler, söz konusu nasların tevilini zorunlu kılacak aklî ve dînî hiçbir neden bulunmadığını iddia etmişlerdir. Onlara göre mümkün olan bedenî dirilme, hissî lezzet ve elem gerçekleşecektir.

Kur'an'ın haşra dair tespitleri ve Müslüman düşüncesinde yer alan ilgili tartışmaların değerlendirilmesi bize gösteriyor ki, Kur'an, ruhun bekâsını asıl almaktadır. Dolayısıyla dirilme, ruhun bir bedene reddi ile gerçekleşebilecektir. Kur'an'ın öldükten sonraki dirilme ile ilgili olarak duyusal/bedensel bir anlatım tercih ettiği de açıktır. Ancak *ba's*den sonra öngörülen nimet, azap ve bunların devamı, ahiretteki yapının dünyadaki yapıdan farklı olması gerektiğini ihsas ettirmektedir. Naslardan yola çıkarak ahiretteki vücudu tam anlamıyla tasarlamak mümkün olmasa bile, yaşanacakların ya bedensiz (ruhânî) bir yapıya uygun bir teville karşılanması gerekecek, ya da yaşanacaklara uygun, dünyadaki bedene nispetle üstün/güçlü bir beden tasavvur etmek gerekecektir. Ama sözü edilen yapı nasıl şekillenirse şekillensin, insan; dünyada olduğu gibi daha sonraki hayatında da diğer varlıklara (melek, cin vs.) benzemeyecek, ona karakterini veren temel özelliklerini koruyacaktır.

Kur'an, ahlâkî nitelik atfettiği davranışların ahirette genel bir değerlendirmesinin yapılacağını (*hesap*) haber vermiştir. Aslında bu, kişinin dünyadaki davranışlarının neticesinde ahiretteki konumunun kendisine bildirilmesi, karşılaşacağı nimet ve azap hususunda kendi konumunu keşfetmesi olarak anlaşılabilir.

Dünyadaki davranışların yazımı, bunların hesap safhasında okunacak olması, mizan; tartıların ağır ve hafif gelmesi vb. de o gün yaşanacak

değerlendirmenin eksiksiz gerçekleşeceğini bildirmekle birlikte, bütün bu ayrıntılı anlatımlar, aynı zamanda dünyadaki insanı, davranışları bakımından baskı altına almaya ve onu iyiliğe sevk etmeye yönelik görünmektedir.

Hesap safhasında yalnız olan insan, dünya hayatında oluşan bağların hepsinden uzaklaşacak, onun *şefaat* vb. destek beklentileri boşa çıkacaktır. Bunlar, hesabın tam anlamıyla gerçekleşmesine yönelik spekülatif düşünceleri insanların zihninden giderecek nitelikteki tespitlerdir.

Kur'an, ahlâkî nitelikler atfetmiş olduğu davranışların neticesinde (dünya hayatından sonra) iyi (*sevap*) ve kötü (*ikap*) karşılıklar (*ceza*) öngörmektedir. Ahiretle ilgili diğer bir çok kelime ve kavram gibi, sevap ve ikap fikrinin bir devamı olan *cennet* ve *cehennem* de Kur'an'ın indiği bölgedeki dînî kültürel hayatın, eskatolojik içeriği ile tanıdığı kelimelerdendir.

Kur'an, cenneti, hissî ve manevî zevklerin nezih şekilde yaşanacağı, insanı mutlu kılan bir bahçe olarak tasvir etmektedir. Cennette teklif edilen hissî lezzetler, Kur'an'ın indiği bölgenin insan zevkini ve beklentisini yansıtmış olsa bile, aslında bu lezzetler, genel insan beklentisini karşılayacak niteliktedir. Çünkü dönemsel ve bölgesel farklılıklar bir yana, insan tabiatının değişmesi ve buna bağlı olarak da beklentilerin bütünüyle farklılaşması düşünülemez. Bu günkü insanın ideal mekan tasavvuru da Kur'an'ın cennet tasvirine uygun beklentiler içermektedir. Söz gelimi günümüz insanı, Kur'an'ın cennet tasvirinde öngörülen bahçe formuna, yeşil alan ve suya her zaman olduğundan daha fazla ilgi duymaktadır.

Cehennemdeki azap, genel olarak ateş üzerine kurulmuştur. İnsanın ateş karşısındaki ürküntüsü göz önüne alındığında, Kur'an'ın cehennem azabını ateş üzerine kurması anlamlı görünmektedir. Çünkü bedeni ile ilgili acı ve işkence tahayyül eden insana, en korkunç gelen işkence türü ateşle yapılan işkencedir. Ateşin insanlar tarafından bilinen bir başka yanı da onun tezkiye edici niteliğidir. Yani cehennemdeki ateşin varlığı, insanların günah ve kirlerden temizleneceğini de telmih etmektedir.

Ateş üzerine kurulu azap, bedenle birlikte düşünüldüğünde, söz konusu azabın nasıl gerçekleşeceği hususunda zihinlere bir takım istifhamlar gelmektedir. Aslında aynı istifham, ahirette nimete muhatap olan beden için de

düşünülebilecektir. Eskimeye açık olan maddenin nimet ve azap karşısında sürekli bir dayanıklılığa sahip oluşu, tereddütle karşılanacak bir durumdur. Kur'an, nimetle karşılaşan ve azaba maruz kalan bedenin yani maddenin özelliklerini nasıl koruyacağını tartışmamaktadır. Ancak Kur'an, bu istifhamlara cevap olacak nitelikte, azaba maruz kalanların "derilerinin yenilenmesi"nden, hayatın ve azabın bu sûretle devam edeceğinden söz etmektedir. Ayrıca, Kur'an'da yer alan ve henüz dünyada bulunurken gerçekleşen bir takım tatbîkî haşr örnekleri (Ashab-ı Kehf 'in uzunca bir süre uyutulması ve tekrar uyandırılması, Hz. İbrahim'in şahit olduğu kuşların diriltilmesi hadisesi, İsrailoğullarının sığırı vb.) ba'se delil olarak getirilirken, maddenin bilinen özelliklerinde gerçekleşecek değişikliklere değinilmemiş olmakla birlikte, sanki söz konusu özelliklerin korunacağı ve maddî özelliklere sahip bir bedenin, ahirette yaşanacak nimet ve azaba, dayanıklı kılınacağı ihsas ettirilmiştir.

Ölüm sonrası hayattaki azap ve işkence teklifi, aslında uhrevî sevap ve ikap öngören bütün dinlerde mevcuttur. Ancak günümüz açısından bakacak olursak, gelinen noktada, dinler, bedenle birlikte düşünüldüğünde anlaşılması güçleşen azap ve işkence ifadelerini literal bir tarzda ele almaktan kaçınmaktadırlar. İlgili azap ifadeleri, azabın gayesi ve neticesi ile uyumlu olacak biçimde yeniden yorumlanmaya çalışılmaktadır. Bu, Kur'an'ın güçlü ve ürkütücü azap ifadeleri açısından da tercih edilebilecek bir yaklaşım olarak görülebilir.

Cennetteki hissî ve maddî görünümlü nimetler ile birlikte, başta "Allah'ın rızasına erme" olmak üzere, cennetteki nimetlerin tükenmeyecek olması, huzur ve güven ortamının devamı vb. manevî nimetler, her dönemde yaşayan insanı ikna edecek nitelikteki rûhî nimetlerdir. Ateş üzerine kurulu cehennem azabı ve "Allah'ın rızasından mahrum olma" yanında, azabın devamlı olacağına dair ifadeler, psikolojik baskılar ve cehennemdeki diğer manevî azaplar da yine bütün insanları tehdit edecek özelliktedir. Yerel ve bölgesel olmaktan uzak bulunan ve daha genel gözüken bu manevî nimetler ve psikolojik azaplar, baskılar, Kur'an'ın ilk muhatapları ile birlikte daha sonraki

muhataplarına ve günümüz insanına da hitap etmekte, kolay anlaşılır niteliktedir.

Bedenî bir haşrın mümkün olmaması, nimet ve azap için cennet ve cehennemin bir mekan olarak düşünülememesi vb. gerekçelerle nimet ve azabın aklî olduğunu öne sürenler, bu tür bir lezzet ve elemin, hissî lezzet ve elemden daha aşağı olmadığını iddia etmektedirler. Kabul edilmesi gerekir ki, rûhânî ateş (*en-nâru'r-rûhânî*), maddî ateşten (*en-nâru'l-cismânî*) daha çok acı verebilmektedir. Kur'an'ın teklif ettiği maddî/fizkî nimet ve azabı mümkün görenler ise, uhrevî nimet ve azabın aklî lezzet ve elem olarak anlaşılmasını; tevil sınırlarını zorlayan, herhangi bir neden olmadığı halde nassın zahirinden ayrılan ve nassın tahrifine dönüşen *ilhâdî* bir tavır olarak görmektedirler.

Kur'an'daki ahiretle ilgili duyusal anlatım ve bunun sıkça tekrar edilmesi, çoğunluk Müslümanların ahiret tasavvurunu Kur'an'daki anlatımın tasavvuruna götürmüştür. Ancak Kur'an'ın bu anlatımını, dünyadaki duyusal yaşamın birebir tekrarı saymak, dünyayı ahirete taşımak, ahireti dünya ile sınırlamak anlamına gelecektir. Kur'an, ahirette yaşanacakların keyfiyetini açıklama çabasına girmediği gibi, zaman zaman orada yaşanacakların bu günden bilinemeyeceği tespitini de yapmaktadır. Aslında bu durum, ahiretle ilgili konularda yapılacak yorumların her zaman belli bir ihtiyatla karşılanması gerçeğini ortaya koymaktadır. Kur'an'daki nimet ve azabın bütünüyle sembolik yorumlara konu edilmesi, aslında ahireti ve orada yaşanacakları yine de dünyanın şartlarına hapsetmek olacaktır. Yaşanacakları lafzın hakiki anlamı dışında, ama yine de dünyadaki anlama çabaları çerçevesinde geliştirilmiş anlama biçimlerine sıkıştırma zorunluluğu mevcut değildir. Dünyadaki yaşama alanı, "yaratma" kavramı ile izah edilecek nitelikte keskin bir müdahele ile oluşturulmuş ise, ahiretteki yaşama alanı da, yine böyle bir müdahele ile ve farklı şekilde oluşturulabilir. Dolayısıyla bu günden keşif imkanı bulunmayan ilgili yaşama alanının şartları, dünyada yaşanan şartlardan farklı olabilir. Kur'an'ın ahiret anlatımında kullandığı bir takım kelimeler ve temsiller, elbette belli bir gerçekliği göstermektedir. Ancak, onlar bu gerçekliğin mahiyetini açıklamamaktadır.

Kur'an, genel bir yaklaşımla cennetteki nimet ve cehennemdeki azabın sonsuz olduğunu haber vermekte, en azından konuyla ilgili ifadeler bu şekilde anlaşılabilmektedir. Şu kadar var ki, Kur'an'ın ahiretteki kalışı ifade ettiği *huld*, sonsuzluktan ziyade uzun zamana delalet etmektedir. Ayrıca Kur'an, azabın devamına karşılık, nimetin devamlı olduğunu daha ısrarlı biçimde dile getirmektedir. Müslümanlar arasında nimetin devamında var olan fikir birliğine (ittifak/icma) rağmen, azabın devamında tam bir fikir birliği söz konusu değildir. Son dönem müslüman düşüncesinde, azabın sürekli olmayacağı yaklaşımının belirgin hale geldiği farkedilmektedir. Sonsuz azap, aslında insanların vicdanını rahatsız etmektedir. İnsanlar, sınırlı bir zaman diliminde işlenen suçların sonsuz bir şekilde cezalandırılmasını anlamakta zorluk çekmektedirler. Ayrıca Allah'ın rahmetinin umûmî olduğu yaklaşımı, ebedî azabın ilâhî hikmet ile telif edilemez bulunması, azabın bir gün son bulacağı kanaatinin belirginleşmesine yardım etmektedir.

*İman*ın daha sonradan kazandığı teknik anlam bir yana, Kur'an, ortaya koyduğu genel varlık anlayışının benimsenmesini öngören bir iman teklif etmektedir. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ın iman edilecek esaslarda bir ayırıma gitmediği, hatta onun sistematik bir *amentü* içermediği de söylenebilir. Allah'a ve ahirete imanı genellikle birlikte telaffuz eden Kur'an, aslında bütün inanılacak ilkeleri bu iki temel iman esası ile ifade etmektedir. Allah'a iman ilahî iradenin varlık üzerindeki tasarrufunu, ahirete iman ise bu tasarrufun sınırlarını göstermektedir. Allah'a ve ahirete iman, müminin inançları açısından bir çerçeve oluşturduğu gibi, onun vicdanını da etkileyerek dünyadaki davranışlarını da disipline edecek, bu davranışları neticesi bakımından baskı altına alarak, onlara doğrudan ahlakî bir nitelik kazandıracaktır. Ahirete iman ve onun davranışlardaki sınırlayıcı etkisi fert ve toplum hayatında kolayca görüleceği gibi, ahireti inkar da yine fert ve toplum hayatında kendini gösterecektir.

Müslümanların lafız-mana bütünlüğüne dayanan vahiy tarifleri ve metne olan bağlılıkları nedeniyle, Kur'an'ın güçlü tehdit ve nimet tasvirine dayanan ahiret anlatımı, Müslümanlar tarafından olduğu gibi benimsenmiştir. Hadislerdeki nimet ve azap tasvirlerinin de etkisiyle müslüman dînî kültür daha

ziyade literal unsurların egemen olduğu çok güçlü bir ahiret tasavvuruna teslim olmuştur. Böylece Kur'an'ın tabiî olarak ahirete dönük yüzü, ahiretin dünyaya tercih edilmesini isteyen ifadeleri, sonraki Müslümanlar tarafından iyice öne çıkarılmıştır. Devamında da müslüman fert ve sosyal hayatı daha uhrevî endişelere göre şekillenmiş, dünyada yaşayan insanların beklentileri çoğunlukla ahiretle ilgili olarak gelişmiştir. Esasen bu durum, ahiret asıl olmak üzere, Kur'an'ın ahiret ve dünya arasında kurduğu dengeyi bozmuş, daha sonra gelişen müslüman idealler uhrevî bakışı esas almıştır. Söz gelimi, ahiretle ilgili endişelerden olabildiğince uzak bulunan batı toplumunun dünyevîleşmesine karşın, müslüman toplumun uhrevîleşmesinden kolaylıkla bahsedebiliriz. Aslında Kur'an'ın dünya-ahiret arasında kurmak istediği denge göz önüne alındığında, bu iki yaklaşımdan biri diğerine tercih edilecek nitelikte değildir. Ehl-i Kitap kültüründe ahirete dair sistematik bir bakışın bulunmayışı ve yine bu kültürün, temel metinlerine, ahiretle ilgili doğrudan atıfları gerçekleştirememesi, yukarıdaki olumsuz neticeyi doğurmuş, dolayısıyla fert ve toplum hayatında uhrevî endişeler kaybolmuş, bu endişelerin davranışlara yansıyacak olan olumlu etkisi de yitirilmiştir. Müslümanlar açısından ortaya çıkan olumsuz durum ise, vahyin ferdi ve toplumu dönüştüren fonksiyonunun kavranamamasından kaynaklanmaktadır. Vahye bakışı, iki kapak arasındaki mushafa bakışa çeviren Müslümanlar, vahyin dinamik yapısını, statik bir metin okumaya dönüştürmüşlerdir. Böylece vahy, lafzın belirleyici olduğu biçimsel yanı ile Müslümanların bakışlarına yön vermiştir.

Ancak, vahyin amacı; dünyadaki insana başka bir hayatın varlığını, o hayattaki mutluluğa ulaşmak için yapılması gerekenleri bildirmek olduğuna göre, şunu kesin olarak ifade edebiliriz ki, son ilahî hitap olan Kur'an, bu amacını gerçekleştirmiş gözükmektedir. Dünyadaki bulunuşunu anlamlı kılmak isteyen her bir insan, Kur'an'ın ölüm sonrası hayatla ilgili tespitlerine ve bunun sistematik izahına baş vurup, onu inanca çevirebilecektir. Vahye dayalı dînî kültürün son mirasçısı olan Kur'an, tevhit geleneğini tamamlamış, içerdiği diğer iddialar, inanç konuları ve öne çıkardığı eskatolojik unsurlar ile birlikte Tanrı-evren ve insan arasındaki ilgiyi tutarlı bir şekilde ortaya koymuştur.

Abbâd, Kâfi'l-Kufât es-Sâhib İsmail (ö. 385/995), *el-Muhît fi'l-Luğa*, I-X, Tahkik: Muhammed Hasen Âlu Yâsin, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1994/1414.

Abbas Fazlı, *Dr. Tâhâ Huseyn ve ma Yukarriruh*, er-Râfiî'nin Tahte Râyeti'l-Kur'an'ı içinde, el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, (Mısır) 1996/1385.

Abduh, Muhammed, *Risâletu't-Tevhîd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986/1406.

----------, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerim (Cuz'u Amme)*, el-Matbaatu'l-Emîriyye, (Mısır) 1322.

----------, *Celâl Hâşiyesi*, Siyalkûtî'nin Haşiyesi ile birlikte, Matbaatu'l-Hayriyye, (Mısır) 1322.

Abdulbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cem el-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'an*, Çağrı Yy., İstanbul 1990.

Abdulğani, Abdulmaksud, "*İbn Sina'da Ölümsüzlük/Hulud Problemi ve Mead'ı Anlamasına Olan Etkisi*", Çeviri: Selim Özarslan, F. Ü. İ. F. D., Sayı: 4, Elazığ 1999, 279-314.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Musnedu Ahmed b.Hanbel*, I-IV, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1412.

Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, Matbaatu'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire 1965.

Akdemir, Salih, "*Müsteşriklerin Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed'e Yaklaşımları*", A. Ü. İ. F. D., Cilt: XXXI, A. Ü. Basımevi, Ankara 1989, 179-210.

el-Akkâd, Abbas Mahmud, *el-İnsan fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru'l-Hilal, (by) (ty).

----------, *Hakâiku'l-İslam ve Ebâtılu Husûmih*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1966/1387.

Akseki, Ahmet Hamdi, "*Ruhiyat Mabadettabia*", Büyük Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sina Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tedkikler içinde, Sayı: VII, Türk Tarih Kurumu Basımevi, İstanbul 1937, 1-48.

Aliyyulkârî, Ali b. Sultan Muhammed (ö.1014/1605), *Şerhu Kitabi'l-Fıkhı'l-Ekber*, Tahkik: Ali Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1995/1416.

el-Âlûsî, es-Seyyid Muhammed Şukrî (ö. 1270/1855), *Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, I-X, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (ty).

el-Âmidî, Seyfuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Ali b. Muhammed, (ö. 631/1233), *Gâyetu'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm*, Tahkik: Hasen Mahmud Abdullatif, el-Cumhuriyyetu'l-Arabiyyetü'l-Muttehide el-Meclisu'l-A'la li'ş-Şuûni'l-İslamiyye Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-İslamî, Kahire 1971/1391.

----------, e*l-Mubîn fi Şerhi Maânî Elfâzi'l-Hukemâ ve'l-Mutekellimîn*, Tahkik: Hasan Mahmud eş-Şâfiî, Kahire 1983/1403.

Antere b. Şeddâd (ö. m. 615), *Dîvânu Antere*, Neşr: Emîn el-Hûrî, el-Matbaatu'l-Edebiyye, Beyrut (ty).

Arneldez, Roger, "*Fârâbî'nin Felsefesinde Düşünce ve İfade*", Çeviri: İsmail Yakıt, Felsefe Arkivi, Sayı: 26, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1987, 193-201.

Asım Efendi, Seyyid Ahmed (ö. 1236/1820), *Kamus Tercümesi*, I-IV, İstanbul 1304.

Aslan, Abdulgaffar, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara Okulu Yy., Ankara 2000.
Atasagun, Galip, "*Hıristiyanlıkta Kıyamet Alametleri ve Dünyanın Sonu*", S. Ü. İ. F. D., Cilt: VIII, Sebat Matbaacılık, Konya 1988, 111-140.
Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre İslam'ın Temel Kuralları*, M. E. B. Yy., İstanbul 1994.
----------, *İslam'ın İnanç Esasları*, A. Ü. İ. F. Yy., Ankara 1992.
----------, "*Allah'ın Halifesi: İnsan*", A. Ü. İ. F. D., Cilt: XXVIII, A. Ü. Basımevi, Ankara 1972, 71-80.
Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Selçuk Yy., Ankara 1997.
----------, "*Fârâbî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar*", İslami İlimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 5. Ankara 1982, 121-128.
Aynî, Mehmet Ali, *Hayat Nedir*, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul 1945.
Bacon, Francis (ö. m. 1626), *Denemeler*, Çeviri: Akşit Göktürk, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1986.
el-Bâcûrî, eş-Şeyh İbrahim (ö.1277/1860), *Şerhu Cevherati't-Tevhîd*, Dimeşk 1351.
Badham, Paul, "*Ölüm ve Ölümsüzlük: Global Bir Senteze Doğru*", Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi içinde, Çeviri: Sadık Yaran, Etüt Yy., Samsun 1997.
el-Bağdâdî, Abdulkâdir Ömer (ö. 1069/1658), *Hizânetu'l-Edeb*, I-XIII, Tahkik: Abdusselam Muhammed Hârun, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1997/1418.
el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed (ö. 429/1037), *el-Fark beyne'l-Fırâk*, Tahkik: M. Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1990/1411.
----------, *Usûlu'd-Dîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1981/1401.
el-Bâkıllânî, Ebû Bekr b. Tayyib (ö. 403/1013), *Kitabu Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsi'd-Delâil*, Tahkik: Şeyh İmaduddin Ahmed Haydar, Mueesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1993/1403.
----------, *el-İnsâf fi ma Yecibu İ'tikâduh ve ma la Yecûzu el-Cehl bih*, Tahkik: İmadudin Ahmed Haydar, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1986/1407.
Baloğlu, Adnan Bülent, *İslama Göre Tekrar Doğuş (Reenkarnasyon)*, Ankara Okulu Yy., Ankara 2001.
Belot, Jean-Baptiste, *el-Ferâidu'd-Durriyye fi'l-Luğateyni'l-Arabiyye ve'l-Fransiyye*, İmprimerie Catholique, Beyrut 1929.
----------, *Dictionnaire Français Arabe*, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1952.
el-Beyâdî, Kemaleddin Ahmed (ö. 1098/1687), *İşârâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmam*, (by) 1949.
----------, *el-Usûlu'l-Munîfe li'l-İmam Ebî Hanife*, Tahkik: İlyas Çelebi, İFAV Yy., İstanbul 1996.
el-Beydâvî, Nasıruddin Ebû Saîd Abdullah (ö. 791/1388), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988/1408.
----------, *Tavâliu'l-Envâr*, el-İsfehânî'nin Metâliu'l-Enzâr'ı ile birlikte, İstanbul 1305.
el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn (ö. 1064/1653), *Kitabu'l-Ba's ve'n-Nuşûr*, Tahkik: Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Bisyûnî Zağlûl el-İbyânî, Muessetu'l-Kutubis-Sakâfiyye, Beyrut 1988.

el-Bezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerim (ö. 493/1100), *Kitabu Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Hans Peter Lens, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, Kahire 1963/1383.

Blachère, Régis, *Introduction au Coran*, Libraire G.-P. Maisonneuve, Paris 1959.

----------, *Le Probleme de Mahomet*, Presses Universitaires de France, Paris 1962.

----------, "*Nefs Kelimesinin Kur'an'da Kullanışı Hakkında Bazı Notlar*", Çeviri: Sadık Kılıç, A. Ü. İ. F. D., Sayı: 5, Erzurum 1982, 189-196.

Budda, Ömer, *Dinler Tarihi*, İstanbul 1935.

el-Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1412.

Bultmann, Rudolf, *Theology of The New Testement*, I-II, Scm Press Ltd, London 1988.

el-Bûtî, Ramazan, *İslam Akaidi*, Çeviri: Mehmet Yolcu-Hüseyin Altınalan, Madve, İstanbul (ty).

el-Câhız, Ebû Osman Ali b. Bahr (ö. 235/869), *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I-II, Tahkik: A. Muhammed b. Harun, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1985/1405.

Callaye, Félicien, *Dinler Tarihi*, Çeviri: Semih Tiryakioğlu, Varlık Yayınevi, İstanbul (ty).

Calverley, E. E., *"Nafs*", Encyclopédie de L'Islam, I-VI, E. J. Brill, Leiden 1965.

Carra de Vaux, *La Doctrine de l'Islam*, Ancienne Librairie, Delhomme & Brigureti, Paris 1909.

----------, "*Djahannam*", Encyclopédie de L'Islam, I-VI, E. J. Brill, Leyden 1913.

----------, "*Dunya"*, Encyclopédie de L'Islam, I-VI, G.-P. Maisonneuve, Paris 1960.

Cevad Ali, *el-Mufassal fi Tarihi'l-Arab*, I-X, Mektebetu'n-Nahda, Bağdat 1970.

el-Cevâlikî, Mevhub b. Ahmed (ö. 539/1144), *al-Muarrab*, Verlag Von W. Engelmann, Leipzig 1867.

Cheerbrant, Alain-Chavalir, Jean, *Dictionnaire des Symboles*, I-IV, Seghers, Paris 1974.

Chevalier, Jean, "*Din Fenomeni*", Din Fenomeni içinde, Çeviri: Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yy., Konya 1995, 3-47.

el-Cisr, Hüseyn b. Muhammed, et-Tırâblusî, *er-Risâletu'l-Hamîdiyye fî Hakîkati'd-Diyâneti'l-İslamiyye ve Hakikati'ş-Şerîati'l-Muhammediyye*, Mektebetu Bedr, İstanbul 1989/ 1410.

Corci Zeydân, *el-Arab Kable'l-İslam*, el-Mektebetu'l-Ehliyye, Beyrut (ty).

el-Cumahî, Muhammed b. Sellâm (ö. 237/846), *Tabakâtu Fuhûli'ş-Şuarâ*, I-II, Dâru'l-Medenî, Cidde (ty).

el-Cürcânî, es-Seyyid Şerif Ali b. Muhammed (ö. 816/1413), *Şerhu'l-Mevâkıf*, İcî'nin metni ve Siyalkûtî ve Çelebî haşiyeleri ile birlikte, I-VIII, Matbaatu's-Saâde, (Mısır) (ty).

----------, *et-Ta'rîfât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (Mısır) 1938/1357.

el-Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdulmelik b. Abdillah b. Yusuf (ö. 478/1075), *Kitabu'l-İrşâd ila Kavâidi'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, Tahkik: Esad Temim, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1992/1413.

----------, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, İbn Teymiyye'nin el-Akîdetu'l-Vâsıtıyye'si ile birlikte, M. Ü. İ. F. Yy., (by) (ty).

Çağatay, Neşet, *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, A. Ü. Basımevi, Ankara 1963.
Çetin, Nihat, *Eski Arap Şiiri*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1973.
Dante, Alighieri (ö. m. 1321), *İlâhî Komedya (Cehennem*), Çeviri: Feridun Timur, M. E. G. S. B. Yy., 1989.
ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah Abdurrahman b. el-Fadl (ö. 255/869), *es-Sunen*, Mevsûatu's-Sûnne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1412.
De Boer, T. J., "*Rudju*", Encyclopedié de L'Islam, I-VI, E. J. Brill, Leiden 1965.
----------, "*Soul (Muslim)*", Encylopaedia of Religion and Ethics, I-XIII, Charles Scribner's Sons, New York 1951.
ed-Dehlevî, Şah Veliyyullah b. Abdirrahim (ö. 1176/1762), *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, I-II, Dâru-İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1990/1410.
Demirayak,. Kenan-Savran, Ahmet, *Arap Edebiyatı Tarihi Cahiliye Dönemi*, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum 1993.
ed-Demîrî, Kemaluddin Muhammed b. Musa b. İsa (ö. 808/1405), *Hayatu'l-Hayevâni'l-Kubrâ*, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
Demombynes, Maurice Gauderfoy, *Mahomet*, Edion Albin Michel, Paris 1957.
Derveze, İzzet, *Kur'ânu'l-Mecîd*, Çeviri: Vahdettin İnce, Ekin Yy., 1997.
----------, *Kur'an Cevap Veriyor*, Çeviri: Abdullah Baykal, Yöneliş Yy., İstanbul 1988.
Descartes, René (ö. m. 1650), *Metafizik Düşünceler*, Çeviri: Mehmet Karasan, M. E. B. Yy., İstanbul 1962.
----------, *Felsefenin ilkeleri*, Çeviri: Mehmet Karasan, M. E. B. Yy., İstanbul 1963.
----------, *Ruhun İhtirasları*, Çeviri: Mehmet Karasan, M. E. B. Yy., Ankara 1972.
----------, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, Çeviri: Mehmet Karasan, M. E. B. Yy., İstanbul 1989.
Devvânî, Muhammed b. Esad es-Sıddîkî Celaleddin (ö. 830/1427), *Celâl*, Servet-i Funûn Matbaası, İstanbul (ty).
ed-Deylemî, Hafız Şîreveyh b. Şehredâr b. Şîreveyh (ö. 558/1163), *Firdevsu'l-Ahbâr*, el-Askalânî'nin Tesdîdu'l-Kavs ala Musnedi'l-Firdevs'i ile birlikte, I-II, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1997/1418.
Doğrul, Ömer Rıza, *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*, Ege Matbaası, İstanbul 1958.
Draz, M. Abdullah, *Kur'an Ahlakı*, Çeviri: Emrullah Yüksel-Ünver Günay, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.
Duden, Dudenverlag, Zürich 1996.
Ebû Hanife, Nu'man b. Sabit (ö. 150/767), *el-Fıkhu'l-Ekber*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981.
----------, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981.
----------, *el-Vasiyye*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981.
----------, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981.
----------, *Risâletu Ebî Hanife*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981.
Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillah b. Ahmed b. İshak b. Musa el-Esbehânî (ö. 430/1038), *Sıfatu'l-Cenne*, I-III, Tahkik: Ali Rıza Abdullah, Dâru'l-Me'mun li't-Turâs, Beyrut 1986.

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Musennâ et-Teymî, *Mecâzu'l-Kur'an*, I-II, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1981/1401.
Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Huseyn b. Halef b. Ahmed b. el-Ferra (ö. 458/1066), *Kitabu'l-Mu'temed fi Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Vedi Zeydan Haddâd, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1974.
Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa, el-Huseynî el-Kefevî (ö. 1094/1683), *el-Kulliyyât Mu'cem fi'l Mustalahât ve'l-Furûk el-Luğaviyye*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1993/1413.
Ebu'l-İz, Ali b. Ali b. Muhammed (ö. 792/1584), *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, I-II, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî-Şuayb el-Arnavût, Muessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995/1416.
Eflatun (ö. m. ö. 348-347), *Devlet*, Çeviri: Hüseyin Demirhan, Hürriyet Yy., İstanbul (ty).
----------, *Phaidon*, Çeviri: Suut Kemal Yetkin-Hamdi R. Atademir, M. E. B. Yy., İstanbul 1989.
----------, *Sokrates'in Savunması*, Çeviri: Niyazi Berkes, M. E. B. Yy., (İstanbul) 1998.
Egemen, Bedi Ziya, "*Ölüm Üzerine*", A. Ü. İ. F. D., Cilt: XI, A. Ü. Basımevi, Ankara 1963, 31-34.
Eliade, Mircea, *İmgeler Simgeler*, Çeviri: Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yy., Ankara 1992.
----------, *Mitlerin Özellikleri*, Çeviri: Sema Fırat, Simâvî Yy., İstanbul 1993.
----------, *Traite D'histoire de Religions*, Payot, Paris 1949.
----------, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Çeviri: Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yy, Konya 1995.
Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-IX+I, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979.
----------, *"Usûl-u İtikad"*, Makaleler I, içinde, Hazırlayan: Cüneyt Köksal-Murat Kaya, Kitabevi, İstanbul 1997, 63-81.
----------, *Mezâhib ve Metâlib*, (*Mezâhib ve Metâlib* içindeki notlardan yararlanılmıştır.) Matba-ı Amire, İstanbul 1341.
Emir Ali, *Rûh-u İslam*, Çeviri: Ömer Rıza, Amidî Matbaası, İstanbul 1341.
Er, Rahmi, *Tâhâ Huseyn ve Üç Romanı*, Ankara A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1988.
el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, (ö. 324/935) *Kitabu'l-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Tahkik: Hamûde Gurâbe, Matbaatu Mısr Şirketu Musâheme Mısriyye, (Mısır) 1955.
----------, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, I-II, Tahkik: M. Muhyiddin Abdulhamîd, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1990/1411.
----------, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1990/1410.
----------, *Risâletu'l-Eşarî fi İstihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelam*, Eşarî'nin Kitabu'l-Luma'sı ile birlikte, Matbaatu Meclisi Dâirati'n-Nizâmiyye, Haydarâbâd 1344.
el-Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed (ö. 370/980), *Tehzîbu'l-Luğa*, I-XV, Tahkik: Abdusselam Muhammed Harun, el-Muessesetu'l-Mansûriyye el-Amme li't-Te'lif ve'l-Enbâ ve'n-Neşr, (by) 1964/1384.

F. Bu, “*Eschatology*”, The Jewish Encyclopedia, I-XII, Funk and Wagnalls, Company, New York/London 1905.

el-Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Tarhan (ö. 339/950), *Fusûlu’l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, Çeviri: Hanefi Özcan, D. E. Ü. Yy., İzmir 1987.

----------, *Uyûnu’l-Mesâil fi’l-Mantık ve Mebâdii’l-Felsefeti’l-Kadîme*, Mektebetu’s-Selefiyye, Kahire 1910/1318.

----------, *et-Ta’lîkât*, Mecmua içinde, Matbaatu Meclisi Daireti’l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1346.

----------, *Kitabu’l-Cem’ beyne’r-Ra’yeyi’l-Hakîmeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristoteles*, sekiz risale ile birlikte, Matbaatu’s-Saâde, (by) 1908/1325.

----------,*Kitabu’l-Fusûs*, Mecmua içinde, Matbaatu Meclisi Daireti’l-Maârif el-Osmaniyye, Haydarâbâd 1345.

----------, *Kitabu’s-Siyaseti’l-Medeniyye*, Matbaatu Meclisi Daireti’l-Maarif el-Osmaniyye, Haydarâbâd, 1349/1346.

----------, *Risâle fi İsbâti’l-Mufârakât*, Mecmua içinde, Matbaatu Meclisi Daireti’l-Maârifi’l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1345.

----------, *Kitabu Arâi Ehli Medîneti’l-Fâzıla*, Tahkik: el-Bîr Nasrî Nadir, Dâru’l-Meşrik, Beyrut 1986.

Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, Çeviri: Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yy., Ankara 1996.

----------, *İslam ve Çağdaşlık*, Çeviri: Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Yy., Ankara 1998.

----------, *İslam*, Çeviri: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yy., İstanbul 1992.

----------, “*İbn Sina*”, İslam Düşüncesi Tarihi, I-IV, içinde, Çeviri: Osman Bilen, İnsan Yy., İstanbul 1990, 99-126.

----------, “*Kur’an’da Allah Evren ve İnsan*”, İslâmî Yenilenme Makaleler II, içinde, Çeviri: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yy., Ankara 1999.

----------, “*Kur’an’ın Bazı Temel Ahlâkî Kavramları*”, Allah’ın Elçisi ve Mesajı Makaleler I, içinde, Çeviri: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yy., Ankara 1997, 1-25.

----------, “*Kur’an’ın Öğretiler Sistemi*”, İslâmî Yenilenme Makaleler III, içinde, Çeviri: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yy., Ankara 2002, 15-25.

----------, “*Müslüman Toplumda Gayr-ı Müslim Azınlıklar*”, İslamî Yenileşme Makaleler II, içinde, Çeviri: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yy., Ankara 1999, 99-116.

el-Ferâhîdî, Ebû Abdirrahman Halil b. Ahmed (ö. 175/791), *Kitabu’l-Ayn*, I-VIII, Tahkik: Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmirâî, Muessesetu’l-A’lemî, Beyrut 1998/1408.

Filibeli, Ahmed Hilmi, *Üss-ü İslam*, (by) (ty).

el-Fîrûzâbâdî, Mecduddin Mıuhammed b. Yakub (ö. 816/1413), *Besâiru Zevi’t-Temyîz fi Latâifi’l-Kitabi’l-Azîz*, I-VI, Tahkik: Abdulalim et-Tahâvî, el-Mektebetu’l-İlmiyye, Beyrut (ty).

----------, *Tenvîru’l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbâs*, Dâru’l-Fikr, Beyrut (ty).

el-Fuzûlî, Muhammed b. Suleyman el-Bağdâdî (ö. 963/1556), *Matlau’l-İ’tikâd fî Ma’rifeti’l-Mebde’ ve’l-Meâd*, Tahkik: Muhammed b. Tavit et-Tancî, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1962.

Gardet, Louis, *L'Islam Religion et Communauté*, Desclée de Brouwer, (Paris) 1970.
----------*Dieu et la Destinée de l'Homme*, Libraire Philosophique J. Vrin, Paris 1967.
----------, *La Pansée Religieuse D'Avicenne (İbn Sina)*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1951.
el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (ö. 505/1111), *Tehâfutu'l-Felâsife*, Tahkik: Maurice Bauyger, el-Matbaatu'l-Katolikiyye, Beyrut 1962.
----------, *Maâricu'l-Kuds fî Midrâci Ma'rifet'n-Nefs*, Matbaatu'l-İstikâme, Kahire (ty).
----------, *Cevâhiru'l-Kur'an ve Dureruh*, Dâru'l-İfâk el-Cedîde, Beyrut (ty).
----------, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, Dâru'l-Kutubi'l-Hadîsiyye, (by) 1972/1392.
----------, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, Tahkik: Abdurrahman Bedevî, ed-Dâru'l-Kavmiyye, Kahire 1383/1964.
----------, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I-IV, Zeynuddin b. Ebi'l-Fadl'ın el-Muğnî ani'l-Esfâr fi'l-Esfâr fi Tahrîci ma fi İhyâ mine'l-Ehbâr'ı ile birlikte, Tahkik: Ebû Hafs Seyyid b. İbrahim, Dâru'l-Hadis, Kahire 1992/1424.
----------, *Kânûnu't-Te'vîl*, el-Munkiz mine'd-Dalâl ve el-Ehâdîsu'l-Kudsiyye ile birlikte, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (ty).
----------, *Kavâidu'l-Akâid*, Tahkik: Musa Muhammed Ali, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1985/1405.
----------, *Kitabu Madnûni's-Sağîr*, (by) (ty).
----------, *Kitabu Mîzâni'l Amel*, Matbaatu Kurdistan el-İlmiyye, (Mısır) 1328.
----------, *Kitabu'l-Erbaîn*, Matbaaatu Kurdistâni'l-İlmiyye, (Mısır) 1320.
----------, *Kitabu'l-Madnûn bih alâ Gayrı Ehlih*, (by) (ty).
Gezgin, Ali Galip, *Tefsirde Semantik Metod ve Kur'an'da Kavm Kelimesinin Semantik Analizi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2002.
Gibb, Hamilton, *Mohammadanism an Historical Survey*, The New American Library, (by) (ty).
Goldziher, I., *Le Dogme et la Loi de L'Islam*, Çeviri: Felix Arin, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, S. A., (Paris) 1973.
----------, *Mezhebu't-Tefsîri'l-İslamî*, Çeviri: Abdulhalim en-Neccâr, Mektebetu'l-Hancî, (Mısır) 1955.
Gruenvald, Ithamar, "*Apocalpse*", The Encyclopedia of Religion, I-XVI, Macmillan Publishing Company, New York (ty).
Güllüce, Veysel, *Kur'an-ı Kerim'de Ahiret İnancının Temelleri*, Ekev, Erzurum 2001.
Günaltay, Şemseddin, *Felsef-i Ûlâ İspat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, Hazırlayan: Nuri Çolak, İnsan Yy., İstanbul 1994.
----------, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Sadeleştirenler: M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli, Ankara Okulu Yy., Ankara 1997.
Günay, Ünver-Güngör, Harun, *Türk Din Tarihi*, Laçin Yy., İstanbul 1997.
Güzel, Abdurrahim, *Karabâği ve Tehâfütü*, Kültür Bakanlığı Yy., Ankara 1991.
el-Hadîsî, Behcet Abdulğafûr, *Umeyye b. Ebi's-Salt Hayâtuh ve Şi'ruh*, Matbaatu'l-Ânî, Bağdat 1975.

el-Halebî, Ahmed b.Yusuf (ö. 756/1355), *ed-Durru'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitabi'l-Meknûn*, Tahkik: Ahmed Mahmud Harrât, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1994/1414.
el-Halîmî, Ebû Abdillah el-Huseyn b. el-Hasen, *Kitabu'l-Minhâc fî Şuabi'l-İman*, I-III, Tahkik: Halîmî Muhammed Fûde, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979/1399.
el-Hamevî, Şahâbuddin Ebû Abdillah Yâkût b. Abdillah (ö. 626/1228), *Mu'cemu'l-Buldân*, I-VI, Tahkik: Ferid Abdulaziz el-Cûndî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (ty).
Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, I-II, Çeviri: İsmail Mutlu, İkinci Cilt Çeviri: İsmail Mutlu-Salih Tuğ, İrfan Yayınevi, İstanbul 1966.
----------, "*İslam'da Sembol*", Çeviri: İsmail Yakıt, S. D. Ü. İ. F. D., Sayı: 2, Isparta 1995, 299-308.
Hamûde Gurâba, *İbn Sina beyne'd-Dîn ve'l-Felsefe*, min Matbûât-ı Mecmei'l-Buhûsi'l-İslamiyye, (by) 1972/1392.
el-Harpûtî, Abdullatif, *Tenkihu'l-Kelam fî Akâidi Ehli'l-İslam*, Tekmile-i Tenkîhu'l-Kelam ile birlikte, Dersaadet Necm-i İstiklal Matbaası, İstanbul 1330.
----------, *Tekmile-i Tenkîhu'l-Kelâm*, Tenkîhu'l-Kelâm ile birlikte, Dersaâdet Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul 1330.
Hasan Hanefi, *İslâmî İlimlere Giriş*, Çeviri: Muharrem Tan, İnsan Yy., İstanbul 1994.
Hayoun, Maurce-Ruben, *Averroés et Averroism*, Presses Universitarires de France, Paris 1991.
el-Hayyât, Ebu'l-Huseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman el-Mu'tezilî (ö. 300/910), *Kitabu'l-İntisâr*, el-Matbaatu'l-Katolikiyye, Beyrut 1957.
Henk Milde, *"Going out into the Day" Ancient Egyptian Beliefs and Practices Concerning Death*, Hidden Futures içinde, Amsterdam University Press, (Amsterdam) (bt), 14-35.
Hick, John, *Death and Eternal Life*, Macmillan, London 1994.
Hocazâde, Mustafa b. Halil (ö. 893/1488), *Tehâfutu'l-Felâsife*, el-Matbaatu'l-A'lâmiyye, Mısır 1302.
Huart, Cl., *Littérature Arabe*, Librairie Armand Colin, Paris 1902.
Işık, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, A. Ü. İ. F. Yy., Ankara 1967.
Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çeviri: Süleyman Ateş, Kevser Yy., Ankara (ty).
----------, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, Çeviri: Selâhattin Ayaz, Pınar Yy., İstanbul 1991.
İbn Arabî, Muhyiddin (ö. 638/1240), *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994/1414.
----------, *Fusûsu'l-Hikem*, Ebu'l-Alâ el-Afîfî'nin Ta'likât'ı ile birlikte, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1980/1400.
----------, *Kitabu İstılâhı's-Sûfiyye*, Risalelerle birlikte, Matbaatu Cem'iyyeti Dâirati'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1948/1367.
İbn Dureyd, Ebî Bekr Muhammed b. Huseyn (ö. 321/933), *Cemheratu'l-Luğa*, I-III, Tahkik: Remzi Munîr Balebekkî, Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, Beyrut 1987.

----------, *el-İştikâk*, Tahkik: Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hancî, (Mısır) (ty).

İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Huseyn Muhammed (ö. 526/1131), *Akvâlun li'l-İman Ahmed fi'l-Akîde Mecmûâtun min Tabakâti'l-Hanâbile l'İbni Ebî Ya'lâ*, Akidetu Eimmeti's-Selef içinde, Dâru Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1995/1415.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya er-Râzî (ö. 395/1004), *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, I-VI, Tahkik: Abdusselam M. Harun, Dâru'l-Ceyl, Beyrut (ty).

----------, *Kitabu Mucmeli'l-Luğa*, Tahkik: eş-Şeyh Şihâbuddin Ebû Amr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994/1414.

----------, *es-Sâhibî fi Fıkhi'l-Luğati'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Suneni'l-Arab fî Kelâmihâ*, Tahkik: Ömer Fâruk et-Tabbâ', Mektebetu'l-Maârif, Beyrut 1993/1414.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdillah Huseyn b. Ahmed (ö. 370/980), *Kitabu İ'râbu Selâsîne Sure mine'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru't-Terbiyye, (by) (ty).

İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd (ö. 456/1063), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, I-V,Tahkik: Muhmmed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Ceyl, Beyrut (ty).

----------, *el-Usûl ve'l-Furû'*, I-II, Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut1984/1404.

----------, *Merâtibu'l-İcma*, Mecmua içide, Matbaatu'l-Kudsî, Kahire 1357.

İbn Hişam, Abdulmelik el-Muâfirî (ö. 218/833), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I-II, Tahkik: Mustafa es-Sakâ-İbrahim Ebyârî-Abdulhafîz Şelebî, (by) (ty).

İbn Kayyim, Muhammed Ebû Bekr Eyyûb b. Sa'd b. Harîz el-Cevziyye (ö. 751/13550), *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1994/1414.

----------, *Hikmetu'l-İbtilâ*, Dâru's-Selâm, (by) (ty).

----------, *er-Rûh*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1986/1406.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ el-Hâfız (ö. 774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XV, Tahkik: Ahmed Abdulvehhâb Fetih, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1993/1414.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim (ö. 276/889), *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'an*, Tahkik: es-Seyyid Ahmed Sakr, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, (by) 1958/1378.

----------, *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'an*, Tahkik: es-Seyyid Ahmed Sakr, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut 1981/1401.

----------, *eş-Şi'r ve'ş-Şuarâ*, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1994/1414.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid (ö. 273/886), *es-Sunen*, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuha içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1412.

İbn Manzûr, Cemaleddin b. Mukerrem (ö.711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır , Beyrut, 1414/1994.

İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub (ö. 421/1030), *Tehzîbu'l-Ahlâk fi't-Terbiye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985/1415.

İbn Murtaza, Ahmed b. Yahya, (ö. 840/1437), *Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal*, Kitabu'l-Kalâid ve Hutbetu'l-Bahri'z-Zehhâr ile birlikte, Tahkik: el-Bîr Nasrî Nâdir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1985.

----------, *Kitabu Tabakâti'l-Mu'tezile*, Neşr: Suzanna Divald-Wilzer, Beyrut 1961.

İbn Receb, Ebu'l-Ferec Zeynuddin Abdurrahman b. Ahmed (ö. 795/1392), *Ehvâlu'l-Kubûr ve Ahvâlu Ehlihâ ile'n-Nuşûr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (ö. 595/1199), *Tehâfutu't-Tehâfut*, I-II, Tahkik: Suleyman Dunya, Dâru'l-Maârif, (by) (ty).

----------, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, Faslu'l-Makâl ve Zeyli ile birlikte, el-Matbaatu'l-Cemâliyye, (Mısır) 1910/1328.

----------, *Kitabu Fasli'l-Makâl ve Takrîru ma beyne'ş-Şerîati ve'l-Hikmeti mine'l-İttisâl,* Dâru'l-Meşrık, Beyrut 1973.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed (ö. 230/845), *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, I-VIII, Dâru Sâdır, Beyrut 1988/1405.

İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Endelusî (ö. 458/1065), *el-Muhassas*, I-XVIII, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (ty).

İbn Sina, Ebû Ali el-Hüseyn b. Ali (ö. 429/1037), *en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât*, I-II, Tahkik: Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1992/1412.

----------, *eş-Şifâ* (*el-İlâhîyyât*, I-II), Birinci Cilt Tahkik: el-Ebb Kınvâtî-Said Zâyid, İkinci Cilt Tahkik: Muhammed Yusuf Musa-Suleyman Dunya-Said Zâyid, el-Hey'etu'l-Amme li Şuûni'l-Metâbii'l-Emîriyye, Kahire 1960/1380.

----------, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Nasîruddin Tûsî'nin şerhi ile birlikte, I-IV, Tahkik: Suleyman Dunya, Dâru'l-Mâarif, Kahire (ty).

----------, *Risâle Adhaviyye fi Emril-Meâd*, Tahkik: Suleyman Dunya, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, (Mısır) 1949/1268.

----------, *Ahvâlu'n-Nefs Risâle fi'n-Nefs ve Bekâihâ ve Meâdihâ*, Risalelerle birlikte, Tahkik: Ahmed Fuad el-Ehvânî, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, (Kahire) 1952/1371.

----------, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi* , Namaz Risalesi ile birlikte, Çeviri: M. Hazmi Tura, (by) 1959.

----------, *Risâle fî İsbâti'n-Nubuvvât ve Te'vîli Rumûzihim ve Emsâlihim*, Resâil içinde, Matbaatu'l-Cevâib, Kostantiniyye 1298.

----------, *Risâle fi Sırrı'l-Kader*, Mecmûu'r-Resâil içinde, Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maârif, Haydarâbâd 1353.

----------, *Risâle fi's-Saâde ve'l-Hucec el-Aşara ala enne'n-Nefse'l-İnsaniyyete Cevher*, Risalelerle birlikte, Matbaatu Meclisi Dâirati'l-Maârif el-Osmaniyye, Haydarâbâd 1353.

----------, *Risâle fi's-Saâde*, Mecmûu'r-Resâil içinde, Matbaatu Cemiyyeti Dâirati'l-Maârif, Haydarâbâd 1354.

İbn Teymiyye, Takıyyuddin Ahmed (ö. 728/1327), *Mecmûatu'l-Fetâvâ*, I-XXXVIII, Dâru'l-Vefâ li't-Tabâat ve'n-Neşr ve't-Tevzi', Rıyad 1997/1418.

----------, *el-Vasiyyetu'l-Kubrâ*, (by) 1397.

----------, *el-Ubûdiyye*, Mektebetu'l-Maârif, Riyad 1983/1404.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (ö. 597/1200), *Nakdu'l-İlim ve'l-Ulemâ (Telbîsu İblîs)*, İdâratu'l-Tabâati'l-Munîriyye, Kahire (ty).

İbnu'l-Hakîm es-Semarkandî (ö. 422/1030), Ebu'l-Kasım İshak b. Muhammed el-Kâdî el-Hanefî, *es-Sevâdu'l-A'zam*, İstanbul (ty).

İbnu'l-Humâm, Kemal b. Şerif (ö.861/1457), *Kitabu'l-Musâyere*, Kitabu'l-Musâmere ile birlikte, Çağrı Yy., İstanbul 1979.

el-Îcî, Adudiddin Abdurrahman b. Ahmed (ö.756/1355), *Kitabu'l-Mevâkıf*, I-III, Cürcânî'nin şerhi ile birlikte, Tahkik: Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1417/1997.

İhvânu's-Safâ, *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, I-V, Tahkik: Arif Tamir, Menşûrâtu Avidat, Beyrut 1415/1995.

İkbal, Muhammed, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çeviri: H. Ahmet Asrar, Birleşik Yayıncılık, İstanbul (ty).

İrfan, Abdulhamid, *Dirâsât fi'l-Fırak ve'l-Akâidi'l-İslamiyye*, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdat 1967.

el-İsfehânî, Ebû'l-Ferec (ö. 356/966), *el-Eğânî*, I-XXIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995/1415.

el-İsfehânî, Ebu's-Senâ Şemsuddin b. Mahmud b. Abdirrahman, *Metâliu'l-Enzâr*, Tevâliu'l-Envâr ile birlikte, (by) (ty).

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Hazırlayan: Sabri Hizmetli, Umran Yy., Ankara 1981.

----------, *İslam'da Felsefe Akımları*, Hazırlayan: N. Ahmet Özalp, Kitabevi, İstanbul 1997.

----------, *el-Cevâbu's-Sedîd fi Beyânı İlmi't-Tevhîd*, Ali Şükrî Matbaası, Ankara 1341.

----------, *Nârın Ebediyeti ve Devamı Hakkında Tedkîkât*, Dâru'l-Funûn Matbaası, İstanbul 1241.

----------, "*İbn Sina Felsefesi Şahsiyet ve Hususiyeti Metod ve Sistemi*", Büyük Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sina Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tedkikler içinde, Sayı: VII, Türk Tarih Kurumu Basımevi, İstanbul 1937.

Jackson, A. V. Williams, *Zoroastrian Studies The Iranian Religion and Various Monographs*, Colombia University Press, New York 1928.

Janet, Paul-Séailles, Gabriel, *Histoire de la Philosophie Les Problèmes et les Ecoles*, Librairie Delegrave, Paris 1925.

Kâdî Abdulcebbâr, Ahmed el-Hemedânî (ö. 415/1024), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Tahkik: Abdulkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire 1996/1416.

----------, *Tesbîtu Delâili'n-Nubuvve*, I-II, Tahkik: Abdulkerim Osman, Dâru'l-Arabiyye, Beyrut 1966.

----------, *Muteşâbihu'l-Kur'an*, Tahkik: Ahmed Muhammed Zerzur, Dâru't-Turâs, Kahire (ty).

----------, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Mücellet içinde, Tahkik: Fuad Seyyid, ed-Dâru't-Tunûsiyye, Tunus 1974.

Kara, Ömer, "*Kur'an'da Adem Cenneti*", Ekev Akademi Dergisi, Cilt: I, Sayı: 3, Ankara 1998, 77-111.

Kestellî, Muslihuddin Mustafa (ö. 901/1495.), *Hâşiyetu Şerhi'l-Akâid*, Şerhu'l-Akâid'in kenarında, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul 1973.

Kettânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ebi'l Feyz Cafer el-Hasenî İdrisî, *Nazmu'l-Mütenâsir fi'l-Hadisi'l-Mütevâtir*, Dâru'l-Maârif, Haleb (ty).

el-Kevserî, M. Zahid, "*Mes'eletu'l-Hulûd*", Makâlâtu'l-Kevserî içinde, (by) (ty), 365-368.

Kırbaşoğlu, Hayri,"*Hz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi*", İslâmiyât III, Sayı: 4, Ankara 2000, 147-168.

el-Kindî, Ebû Yusuf Yakub b. İshak (ö. 185/801), *Risâletu Ebî Yusuf Yakub b. İshak el-Kindî fi'l-Kavl fi'n-Nefs el-Muhtasar min Kitabi Aristo ve Felâtun ve Sâiri'l-Felâsife*, Resâil içinde, I-II, Neşr: Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut 1369/1950.

Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri 1995.

----------, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 1991.

----------, "*Molla Sadra'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh-Beden İlişkisi*", İslâmiyât, Cilt: III, Sayı: 1, Ankara 2000, 94-105.

Koufman, Francise-Josy, Eisenberg, "*Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik*", Çeviri: Mehmet Aydın, A. Ü. Basımevi, Ankara 1987.

el-Kummî, Ebû Cafer Muhammed b. Ali, *Risâletu'l-İ'tikadâti'l-İmamiyye*, Çeviri: Ethem Ruhi Fığlalı, A. Ü. Basımevi, Ankara 1978.

el-Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Ensârî (ö.671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, I-XX, (by) (ty).

----------, *et-Tezkira fî-Ahvali'l-Mevtâ ve Umûri'l-Ahira*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

Kusta b. Luka, *Kitabu'l-Fark beyne'r-Ruh ve'n-Nefs ve Kuve'n-Nefs ve Mahiyetu'n-Nefs*, Resâilu İbn Sina içinde, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1953.

el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdulkerim b. Havâzin (ö. 465/1072), *Latâifu'l-İşârât*, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000/1420. "

----------, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye fî İlmi't-Tasavvuf*, Tahkik: Maruf Mustafa Zerîk-Ali Abdulhamid Ebu'l-Hayr, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1997/1418.

Kutluay, Yaşar, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, A. Ü. Yy., Ankara 1965.

Le Petit Robert Dictionnaire de la Langue Française, Dicorobert İnc., Montréal 1993.

Lalande, André, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1996.

Lebîd b. Rebîa (ö. 35-38/655-659), *Şerhu Dîvânı Lebîd b. Rebîa el-Amirî*, Tahkik: İhsan Abbas, Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1984.

el-Lekkânî, Abdusselam b. İbrahim (ö. 1078/1667), *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*, en-Nazmu'l-Ferîd bi Şerhi Cevhereti't-Tevhîd, ile birlikte, Matbaatu's-Saâde, Mısır 1955/1375.

Lemmes, H., *L'Islam (Corayances et İnstitutions*), İmp. Catholique, Beyrut 1943.

MacCullach, J. A., "*Eschatology*", Encyclopedia of Religion and Ethics, I-XIII, Charles Scribner's Sons, New York 1951.

Macdonald, D. B., "*al-Kıyama*", Encyclopédie de L'Islam, I-VI, G-P. Maisonneuve, Paris 1960.

----------, "*İsa*", Encyclepédie de L'Islam, I-VI, E. J. Brill, Leiden 1927.

Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çeviri: Kasım Turhan, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998.

----------, *İslam Felsefesi Kelam ve Tasavvufuna Giriş*, Çeviri: Şahin Filiz, İnsan Yy., İstanbul 1998.

Macit, Nadim, *Kur'an ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum*, Damla Matbaacılık, Konya 1992.

el-Malatî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahman (ö. 377/987), *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida*, Mektebetu'l-Maârif, Beyrut 1968/1388.

Massé, Henri, *L'Islam*, Librairie Armand Colin, Paris 1948.

Masson, D., *Le Coran et La Révélation Judéo-Chrétienne Etude Comparées*, I-II, Librairie D'Amerique et D'Orient, Paris 1998.

----------, *Le Coran*, Bibliothéque de la Pléiad, Paris 1967.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed (ö. 333/944), *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, 1a.-814b., Topkapı/Medine No: 180.

----------, *Te'vîlâtu Ehli's-Sünne*, Tahkik: es-Seyyid Adveyn-İbrahim Adveyn, Kahire 1971/1391.

----------, *Kitabu't-Tevhîd*, Tahkik: Fethullah Huleyf, el-Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul 1979.

----------, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Matbatu Meclisi Dâiarati'n-Nizâmiyye, Haydarâbâd 1321.

el-Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb (ö. 450/1058), *en-Nuketu ve'l-Uyûn Tefsîru'l-Mâverdî*, I-V, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (ty).

el-Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke, *Emsâlu'l-Kur'an ve Suver min Edebih er-Râfî'*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1992/1412.

Mihrân, M. Beyyûmî, *Dirâsât fi Târîhi'l-Arabi'l-Kadîm*, Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, Lecnetu'l-Buhûs el-İslamiyye ve't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, (Riyad) 1980/1400.

Molla Sadra, Sadruddin Muhammed Şirâzî (ö.1050/1640), *el-Mezâhiru'l-İlâhiyye*, Tahkik: Seyyid Celâluddin Aştiyânî, Cancâna Horasan, Meşhed 1380.

----------, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I-II, Muessesetu't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut (ty).

Muhammed Edîb Salih, *el-Kıyame Meşâhiduha ve İzâtuha fi's-Sunneti'n-Nebevviyye*, I-III, el-Mektebetu'l-İslamî, Beyrut 1994/1415.

Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Maal-Tefsir*, Çeviri: Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yy., İstanbul 1997.

el-Muhibbî, Muhammed el-Emin b. Fazlillah (ö. 1111/1699), *Kasdu's-Sebîl fî mâ fi'l-Luğati'l-Arabiyye mine'd-Dahîl*, I-II, Tahkik: Osman Mahmud es-Sînî, Mektebetu Tevbe, Beyrut 1994/1415.

el-Munâvî, Abdurraûf b. Tâcilarifin b. Ali Zeynilâbidin el-Hattâbî (ö. 1035/1625), *Feyzu'l-Kadîr Şerhu Camii's-Sağîr*, I-VIII, Matbaatu Mustafa Muhammed, (Mısır) 1938/1356.

Musa b. Meymûn, el-Kurtubî el-Endelusî (ö. 602/1205), *Delâletu'l-Hâirîn*, Tahkik: Hüseyin Atay, A. Ü. İ. F. Yy., Ankara 1974.

Musa Carullah, Bigiyef, *Rahmet-i İlâhiyye Burhanları*, Vakit Matbaası, Urski 1911.

Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc (ö. 261/875), *Sahîhu Muslim*, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1413.

Mustafa Sabri, *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, Evkâf-ı İlmiyye Matbaası, İstanbul, 1335-1337.

el-Muderrisî, Hâdî*, el-Mevt ve'l-Hayat*, (by) (ty).

el-Muneccid, Muhammed Nûruddin, *et-Terâdüf fi'l-Kur'ani'l-Kerim Beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbîk*, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut 1997/1417.

Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956.
Nader, Albert, N. *Le Systéme Philosophique des Mu'tezila (Premiers Penseurs de l'Islam)*, Les Letres Orientales (Beyrut), 1956.
Nasr, Seyyid Hüseyin, "*Molla Sadra*", İslam Düşünce Tarihi, I-IV, içinde, İnsan Yy., İstanbul 1991, 153-181.
en-Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali (ö. 303/915), *Tefsîru'n-Nesâî*, I-II, Tahkik: Sabri b. Abdilhâlık eş-Şâfiî es-Seyyid b. Abbar el-Celî, Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1990/1410.
en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed (ö. 508/1114), *Tebsiratu'l Edille*, I-II, Tahkik: Claude Salamé, Institut Français de Damas, Dimeşk 1990.
----------, *Kitabu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhid*, Tahkik: Cibullah Hasen Ahmed, Dâru't-Tıbâati'l-Muhammediyye, Kahire 1989/1406.
----------, *Bahru'l-Kelam fî Akâidi Ehli'l-İslam*, Matbaatu Meşri'l-İrfan, Konya 1329.
en-Neşşâr, Ali Sâmi, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam*, I-III, Dâru'l-Maârif, Kahire (ty).
en-Nisâbûrî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed (ö. 427/1035), *Kısasu'l-Enbiya*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1954/1374.
O'shaughnessy, S. J. Thomas j., *Eschatological Themas in the Qur'an*, Atenco University Publications, Manila 1986.
Özervarlı, M. Said, *Kelam'da Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyılın sonu-XX. Yüzyılın başı)*, İsam Yy., İstanbul 1998.
Öztürk, Mustafa, "*Kur'an'ın 'Cennet' Betimlemelerinde Yerel ve Taihsel Motifler*", İslamiyât, Ankara 2000, 145-162.
Öztürk, Yener, *İmkânı ve Luzûmu Açısından Kur'an'da Ahiret*, Işık Yy., İstanbul 2001.
Paçacı, Mehmet, *Kur'an'da ve Kitab-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı*, Nur Yayıncılık, İstanbul 1994.
Pascal, Blaise (ö. m. 1662), *Düşünceler*, Çeviri: Metin Karabaşoğlu, Kaknüs Yy., İstanbul 1996.
Prendergast, Terrence, *Dictionary of The New Testament*, Harper & Row Publishers, San Francisco 1983.
er-Râfiî, Mustafa Sâdık, *İ'câzu'l-Kur'an ve Belâğatu'n-Nebeviyye*, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, (Mısır) 1961/1381.
er-Râğıb el-İsfehânî, (ö. 602/1108), *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, Tahkik: Safvan Adnan Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1997/1418.
----------, *Tafsîlu'n-Neş'eteyn ve Tahsîlu's-Saâdeteyn*, Menşûratu Dâri Mektebeti'l-Hayât, Beyrut 1983.
er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer (ö. 606/1209), *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I-XXXII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981/1401.
----------, *el-Mesâilu'l-Hamsûn*, Mecmua içinde, Matbaatu Kurdistan el-İlmiyye, (Mısır) 1328.
----------, *İ'tikâdâtu Firaki'l-Muslimîn ve'l-Muşrikîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1982/1402.
----------, *Kitabu Levâmii'l-Beyyinât Şerhu Esmâillahi Teâla ve's-Sıfât*, Matbaatu's-Şerefiyye, (Mısır) 1323.

----------, *Kitabu'l-Erbaîn fî Usûli'd-Dîn*, Matbaatu Meclisi Dâirati'l-Maârif el-Osmaniyye, Haydarâbâd 1353.
----------, *Maâlimu Usûli'd-Dîn*, Mektebetu'l-Kulliyyât el-Ezheriyye, Kahire (ty).
----------, *Mebâhîsu'l-Meşrıkıyye fî İlmi'l-İlâhiyyât*, I-II, Tahkik: Muhammed Mutasımbillah el-Bağdâdî, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut 1990/1410.
----------, *Muhassalu Efkâri'l-Mutekaddimîn ve'l-Muteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekkellimîn*, Tûsî'nin Telhîsu'l-Muhassal'ı ile birlikte, Mektebetu'l-Kulliyyât el-Ezheriyye, Kahire (ty).
er-Râzî, Zeynuddin Ebû Abdillah b. Ebî Bekr b. Abdulkadir, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ani'l-Azîm*, Tahkik: Hüseyin Elmalı, T. D. V. Yy., Ankara 1997.
Reşid Rıza*,* Muhammed, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, Mektebetu'l-Kahira, (Mısır) 1960/1380.
----------, *Tefsîru'l-Menâr*, I-XII, Dâru'l-Fikr, (by) (ty).
Rousseau, J. J. (ö. m. 1778), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çeviri: Rasih Nuri İleri, Say Yy., İstanbul 1998.
Russell, Bertnart, *Neden Hırıstiyan Değilim*, Çeviri: Ender Gürel, Varlık Yayınevi, İstanbul 1972.
----------, *Bilim ve Din*, Çeviri: Hilmi Yavuz, Cem Yayınevi, İstanbul 1979.
es-Sâbûnî, Nuruddin (ö.580/1184), *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, 1a.-93a., Laleli No: 2271.
----------, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Bekir Topaloğlu, D. İ. B. Yy., Ankara 1981.
Saint Augustinus (ö. m. 430), *İtiraflar*, Çeviri: Dominik Pamir, İstanbul 1999.
Sarıkçıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Tuğra Ofset, Isparta 2000.
----------, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, Sidre Yy., Samsun 1997.
----------, *Din Fenomenolojisi*, S.D. Ü.Yy., Isparta 2002.
Schimmel, Annemarie, *Sayıların Gizemi*, Çeviri: Mustaafa Küpüşoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1998.
----------, "*Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?*", A. Ü. İ. F. D., Sayı: 3-4, Ankara 1964, 67-73.
Schulthess, Freidrich,Ümajja İbn Abi'ş-Şalt, J. C. Hırırichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1911.
es-Semerkandî, Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed, *Cumelu Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Ahmed Saim Kılavuz, Emek Matbaacılık, İstanbul 1989.
Sindersky, D., *Les Origines des Légendes Musulmanes dans le Coran et dans les Vies des Prophétes,* Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1933.
Subhî es-Sâlih, *Ölümden Sonra Diriliş*, Çeviri; Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yy., İstabul 1992.
es-Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman, *Kitabu'd-Dureri'l-Hisân fi'l-Ba's ve'l-Cinâ*n, (by) (ty).
----------, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Bâkıllânî'nin İ'câzu'l-Kur'an'ı ile birlikte, I-II, el-Mektebetu's-Sakâfiyye, Beyrut 1975.
es-Sühreverdî, Şihâbuddin Yahya b. Habeş (ö.587/1191), *Risâle fî İ'tikadi'l-Hukemâ*, Opera Metaphsica et Mystica, I-II, içinde, Tahkik: H. Corbin, Birinci Cildin yayını: Matbaatu'l-Maârif, İstanbul, 1945, İkinci Cildin yayını: Institut Franco-Iran,Tahran 1952, II, 270. Bu risale İsmail Yakıt

tarafından tercüme edilmiştir. “*Filozofların İnançları*”, Sayı: 26, Felsefe Arkivi, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1987, 203-212.

eş-Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed (ö. 790/1388), *el-İ’tisâm*, I-II, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1991/1411.

eş-Şehristânî, Ebû’l-Feth Muhammed b. Abdilkerim (ö. 548/1153), *el-Milel ve’n-Nihal*, I-III, Dâru’l-Kitabi’l-İlmiyye, Beyrut 1992/1413.

Şekîb Aslan, *et-Târîh La Yekûnu bi’l-İftirâd ve La bi’t-Tahakkum*, er-Rafiî’nin Tahte Râyeti’l-Kur’an’ı içinde, el-Mektebetu’t-Ticâriyyeti’l-Kubrâ, (Mısır) 1966/1385.

Şeltut, Mahmud, *el-İslam Akîde ve Şerîa*, Dâru’l-Kalem, Beyrut 1966.

----------, *el-Fetâvâ*, (by) (ty).

Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-u Türkî*, İkdam Matbaası, Derseâdet 1318.

Şevkî Dayf, *Târîhu’l-Edebi’l-Arabî el-Asru’l-Câhilî*, I-III, Dâru’l-Maârif, Kahire 1960.

Şeyh Bedreddin (ö. 820/1417), *Vâridât*, Çeviri: Cemil Yener, Elif Yy., İstanbul 1970.

Şeyh İnâyetullah, “*İslam Öncesi Arap Tarihi*”, İslam Düşüncesi Tarihi, I-IV, içinde, Çeviri: Kürşat Demirci, İnsan Yy., İstanbul 1990, 151-163.

Şeyhzâde, Abdurrahim b. Ali, *Kitabu Nazmi’l-Ferâid* ve *Cemi’l-Fevâid*, el-Matbaatu’l-Edebiyye, (Mısır) 1318.

Şibay, Halim Sâbit, “*Cehennem*”, İslam Ansiklopedisi, I-XV, M. E. B. Yy., İstanbul 1977.

Şiblî, Numânî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, Çeviri: Muhammed Takî Fahr Dâî Keylânî, Tahran 1329.

Şirâra Abdullatîf, *Maârik Edebiyye Kadime ve Muâsıra*, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrut 1984.

Tabbâra, Afif Abdulfettah, *Rûhu’d-Dîni’l-İslamî*, Dârul-İlm li’l-Melâyîn, Beyrut 1966/1386.

et-Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr (ö.310/922), *Câmiu’l-Beyân*, I-XXX, Tahkik: Sıdkî Cemil el-Attâr, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1995/1415.

et-Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hasen (ö. 548/1153), *Mecmeu’l-Beyân fi Tefsîri’l-Kur’an*, I-X, Dâru’l-Fikr, 1994/1414.

et-Taftâzânî, Saduddin (ö.792/1390), *Şerhu’l-Makâsıd*, I-V, Tahkik: Abdurrahman Umeyra, Alemu’l-Kutub, Beyrut 1409/1989.

----------, *Şerhu’l-Akâid*, Haşiyetu Kestellî alâ Şerhi’l-Akâid içinde, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul 1973.

Tâhâ Huseyn, *fi’l-Edebi’l-Câhilî*, Dâru’l-Maârif, (Mısır) (ty).

----------, *Min Târîhi’l-Arabî el-Asru’l-Câhilî ve’l-Asru’l-İslamî*, I-III, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrut 1991.

Taine, H., *XIX. Yüzyılda Fransa’da Klasik Filozoflar*, Çeviri: Miraç Katırcıoğlu, M. E. B. Yy., İstanbul 1991.

Tarafe b. el-Abd (ö. m. 560), *Şerhu Dîvâni Tarafe b. el-Abd*, Dârul-Kitabi’l-Arabî, Beyrut 1994/1414.

et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve (ö. 279/892), *es-Sunen*, Mevsûatu’s-Sunne Kutubu’s-Sunne ve Şurûhuhâ içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1413/1992.

et-Tirmizî, el-Hakîm, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali, *el-Emsâl mine'l-Kitab ve's-Sunne*, Tahkik: Ali Muhammed el-Becâvî, Mektebetu Dâri't-Turâs, Kahire (ty).

Tolstoy, *İtiraflarım*, Çeviri: Kemal Aytaç, Furkan Basın Yayın & Organizasyon, İstanbul 1994.

Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat (Kabir Hayatı)*, Sebat Ofset, Konya 1990.

Tor, Andrea, *Les Origines de l'Islam et Le Cristianisme*, Çeviri: Jules Roche, Librairie D'Amerique D'Orient, Paris 1955.

Torrey, Charles C., *The Commercial-Theological Terms İn The Koran*, E. J., Brill, Leyden 1891.

Tritton, A. S., "*Ba'th*", Encyclopédie de l'İslam, I-VI, G.-S. Maissonneuve, Paris 1960.

Tunç, Cihat, *Sistematik Kelam*, E. Ü. Yy., Kayseri 1994.

et-Tûsî, Alâuddin (ö. 887/1482), *ez-Zahîra*, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1982.

----------, *Tehâfutu'l-Felâsife*, Tahkik: Rıza Saâde, Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, Beyrut 1990.

et-Tûsî, Nasîruddin (ö. 672/1274), *Telhîsu'l-Muhassal*, Râzî'nin Muhassal'ı ile birlikte, Mektebetu'l-Kulliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire (ty).

Tümer, Günay-Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yy., Ankara 1998.

Türkçe Sözlük, I-II, T. D. K. Basımevi, Ankara 1988.

Uchelen, Nico Van, "*Death and the After-life the Hebrew Bible of Anciente Israel*", Hidden Futures içinde, Amsterdam Universty Press, 1994, 77-89.

Üçok, Necip, *Genel Dilbilim (Lenguistik)*, Sakarya Basımevi, Ankara 1947.

Ülken, Hilmi Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, Ülken Yy., İstanbul 2000.

----------, *İslam Düşüncesi*, Ülken Yy., İstanbul 1995.

----------, *Yahudi Meselesi*, İstanbul 1994.

----------, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken, Yy., İstanbul 1998.

----------, "*İbn Sina'da Din Felsefesi*", A. Ü. İ. F. D., Cilt: IV, Ankara 1955, 81-94.

Voltaire (ö. m. 1778), *Felsefe Sözlüğü*, I-II, Çeviri: Lütfi Öz, M. E. B. Yy., İstanbul 1995.

Watt, Montgomery, *Kur'an'a Giriş*, Çeviri: Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yy., Ankara 1988.

----------, *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, Çeviri: Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul 1991.

----------, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, Çeviri: Mehmet Aydın, Hulbe Yy., Ankara 1982.

----------, *Mohamet a la Mecque*, Payot, Paris 1958.

----------, *Mohamet a Médine*, Çeviri: S.-M. Guillemin, F. Vaudou, Payot, Paris 1959.

----------, *Müslüman Aydın (Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma)*, Çeviri: Hanefi Özcan, D. E. Ü. Yy., İzmir 1989.

Webster's Thind New International Dictionary of English Language Unabridged, G. and C. Merriam Company Publishers, Massachusetts 1981.

Werblowsky, R. J. Zwi, "*Eschatology*", The Enclopedia of Religion, I-XVI, Colliers Macmillan Publishers, London (ty).

Wensinck, A. J., "*Shafâ'a*", Encyclopédie de L'Islam, I-VI, E. J. Brill, Leiden 1913.
Woldman, Marilyn Robinson, "*Eschatology: Islamıc Eschatology*", The Encyclopedia of Religion, I-XIII, Collier Macmillan Publishers, London (ty).
Wood, Irving F., "*State of Dead (Muhammadan)*", Encyclopaedia of Religion and Ethics, I-XIII, Charles Scribner's Sons, New York 1951.
Yakıt, İsmail, *Yunus Emre'de Sembolizm Çıktım Erik Dalına*, T. C. Kültür Bakanlığı Yy., Ankara 2002.
----------, *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1993.
----------, *L'attitude du Christianisme et de L'Islam en Face du Darwinisme (Positions Exegetiques)* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Paris 1979.
----------, *slam Dini Esasları (Basılmamış Ders Notları)*, Isparta 1998.
----------, "*Doğru Bir Kur'an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi*", Birinci Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri (1-5 Kasım 1993), I-II, içinde, D. İ. B. Yy., Ankara 1995, 412-417.
----------, "*Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi*", S. D. Ü. İ. F. D., Sayı: 5, Isparta 1998, 1-16.
----------, "*Semantik Analizler Işığında Kur'an'da 'Rayb' ve 'Yakîn' Kavramları*", Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil Bilim ve Hermenötik Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001) içinde. Erzurum 2001, 51-56.
----------, "*Kur'an'da Hz. Adem*", S. D. Ü. İ. F. D., Sayı: 6, Isparta 1999, 1-18.
----------, "el-*Alaka ve Hakîkatuha'l-İlmiyye*", Çeviri: Zeyneb el-Hudayrî, el-Urvetu'l-Vuskâ, Sayı: 34, Kahire 1982, 63-65.
Yaltkaya, M. Ş., *Dini Makalelerim*, İdeal Basımevi, Ankara 1944.
Yasa, Metin, *Felsefî ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, Ankara Okulu Yy., Ankara 2001.
Yar, Erkan, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yy., Ankara 2000.
Yavuz, Ömer Faruk, *Kur'an ve Kıyamet*, Marifet Yy., İstanbul 1997.
Yücedoğru, Tevfik, *İslam İtikadında Yaratılış*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa 1994.
Zaza, Hasan, *es-Sâmiyyûn ve Luğâtuhum*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1990/1410.
----------, *el-Lisân ve'l-İnsân, Medhal ilâ Mârifeti'l-Luğa*, ed-Dâru'ş-Şâmiyye, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1990/1410.
ez-Zebîdî, Muhibbuddin Ebû Feyz es-Seyyid Muhammed Murtaza (ö. 1205/1790), *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, I-XX, Daru'l-Fikr, Beyrut 1993/1414.
ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer.(ö. 538/1144), el-*Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vil*, I-IV, Dâru'l-Fikr, (by) (ty).
----------, *Esâsu'l-Belâğa*, I-II, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitab, (Mısır) 1985.
Zerdüşt Spitama, *Avesta (Bölümler)*, Çeviri ve Hazırlayan: Eshat Ayata, Korayayın, İstanbul 1998.

ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilu'l-İrfân*, I-II, Dâru İhyâi'l-Ulûm, (Beyrut) (by).
ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakâti's-Seb'*, Dâru Sâdır, Beyrut (ty).
Zeynuddin, Kâsım el-Hanefî, *Kitabu'l-Musâmere*, Musâyere ile birlikte, Çağrı Yy., İstanbul 1979.
Zuheyr b. Ebî Sulmâ (ö. m. 610), *Dîvân*, Dâru Sâdır, Beyrut (ty).